鲁迅与日本人

——亚洲的近代与“个”的思想

伊藤虎丸 著 李冬木 译

回望鲁迅
孙郁 黄乔生 主编

VISIT…

扫码免费领取资料

房中术(www.zuihaoziyuan.com)专注于男性增大增粗增长、阳痿、早泄、壮阳、延时、强肾、回春、健身。女性缩阴、丰胸、减肥、化妆、瑜伽、保养、产后修复、盆底肌锻炼。两性健康,夫妻按摩,房中术,性姿势,性技巧,性知识等

更多免费教程：英语学习，技能提升，PS 教学，投资赚钱，音乐教程，口才教学，情商提升，风水教学，心理学，摄影知识，幼儿学习，书法学习，记忆力提升等等.....

==========

全站课程下载

课程不断增加

本站现资源容量已超 10T

入群联系 QQ：167520299 或添加微信：1131084518（备注PDF）

扫码加微信lax988988领取资料

阳痿早泄训练
皇室洗髓功视频教学
女人驻颜术
泡妞约炮万元课程
足疗养 SPA 教材
玉蛋功
马氏回春功
房中术张丰川
哲龙全套视频
增大盼你增大
国际男优训练
亚当德永早泄训练
洗髓功真人内部
皇室养生绝学道家洗髓功
【铁牛人会员课】男人必备技能，理论讲解
实战高清视频
随意控制射精锻炼 视频+图片+文字
价值 1440 元第一性学名著<素女经房中养生
宝典视频>12 部
洗髓功修炼方法视频教学
陈见玉蛋功视频教学 女性缩阴锻炼
男性自然增大增长指南
强性健肾保健操 1-4
道家强肾系统锻炼功法
马氏回春功
12 堂课，全面掌握男性健康问题 让你重燃自信
联系微信：1131084518

1、东方性经
2、印度 17 式
3、口交技巧 3 部
4、港台性姿势 3 部
5、365 性姿势 6 部
6、泰国性爱密经 17 式
7、花花公子性技巧 6 部
8、阁楼艳星性技巧 7 部
9、古今鸳鸯秘谱全集 7 部
10、夫妻爱侣情趣瑜伽 2 部
11、古代宫廷性保健系列 14 部
12、汉唐宋元明清春宫图真人
13. 柔软性爱宝典 日本 9800 课
14. 李熙墨 3999 全套课
15. 妖精性爱课 2888
16. 李银河全套性课
17. 领统统性课
18. 德勇男性篇
19. 德勇男性篇
20. 缓慢性爱
21. 亚当多体位搭配篇
22. 亚当多体位结合篇
23. 德勇克服早泄讲座练习
24. 德勇以女性为中心得爱抚
25. 加藤鹰接吻爱抚舌技
26. 加藤鹰指技
27. 加藤鹰四十八手入门
28. 佐藤潮吹教学
29. 佐藤男人体能锻炼+保健品介绍
30. 佐藤男人早泄对抗训练
31. 阿拉伯延时训练

32. 田渊正浩秘籍
33. 异性性快感集中训练教学
34. 自我愉悦锻炼密宗
35. 铁牛全套延时训练课
36. Pc 机锻炼真人视频教学
37. 印度性经全集 8 部
38. 21 世纪性爱指南
39. 香蕉大叔男女训练馆全套
40. 中美真人性治疗教学+理论
41. 女性闺房秘术
42. 幸福玛利亚性课
43. 陈见如何释放性魅力征服
44. 性爱技巧讲座全套
45. 性爱秘籍全套
46. 性爱误区讲座
47. 性病讲解大全
48. 性博士讲座合集
49. 性健康和性高潮合集
50. 性教育讲座合集
51. 性能力课堂合集
52. 性生活问题解析合集
53. 意外怀孕和避孕处理课堂
54. 性感地带探索
55. 性技巧讲座
56. 性健康与性卫生讲座
57. 性生活专家答疑
58. 性心理与性道德合集
59. 性爱宝典合集
60. 性爱技巧合集
61. 完美性爱演示
62. 完美性爱技术讲解
更多精品等你来解锁哦.....

回望鲁迅

鲁迅与日本人

——亚洲的近代与“个”的思想

伊藤虎丸 著　李冬木 译

河北教育出版社

中国人民解放军
軍事圖書館藏
軍事科學院

图书在版编目（CIP）数据

鲁迅与日本人：亚洲的近代与“个”的思想/（日）伊藤虎丸著；李冬木译．石家庄：河北教育出版社，2000.7
（回望鲁迅丛书/孙郁，黄乔生主编）
ISBN 7-5434-4014-8

Ⅰ．鲁… Ⅱ．①伊…②李… Ⅲ．鲁迅（1881～1936）思想评论 Ⅳ．I210.97

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2000）第 45509 号

回望鲁迅

鲁迅与日本人

亚洲的近代与“个”的思想

伊藤虎丸 著 李冬木 译

河北教育出版社出版发行（石家庄市友谊北大街 330 号）
河北新华印刷一厂印刷

850×1168 毫米 1/32 13 印张 192 千字 2000 年 12 月第 1 版
2001 年 5 月第 2 次印刷 印数：1001—2000 定价：16.90 元
ISBN 7-5434-4014-8/K・140

序　言

中国近代文学为什么受冷落

调查和探讨一个作家及其作品，就是要向他和他的作品探寻些什么。所谓出色的学术业绩，最重要的首先是要把其中的问题构架好。正像今天的日本或世界，正处在巨大的思想转折点上，正在重构过去的思考框架（例如资本主义、社会主义等等）本身一样，在这个意义上，也就要求提出根本性的问题。但是，很遗憾，对于同是东方人的文学家鲁迅的探寻，我却只能从作为学校教师的极其狭窄的日常性生活视野出发。我一直在思考着青年时代迎来的战后民主主义和作为教师所经历的"大学纷争"[①]这两种经历的意义。提出的问题没能越出过去的思考框架一步，虽自认没出息，但也只能执拗地恪守自己的经验。

我们日本人，一般来说，都很爱读西方近代小说。书店里也因此而过多地陈放着翻译和介绍西方文学的书籍。与此相比，和亚洲各国的近

---

① 指60年代后期日本发生的大学学生运动。日本战后，特别是50年代，学生运动始终没有间断过，但在1968年前后爆发的大学学生运动，不论在规模和数量上都是前所未有的，据说曾波及了116所大学之多。导致这场运动的原因有很多，但主要集中在教育的大规模生产化、大学的非民主性管理和运营体制的弊端等几个方面，学生的基本要求也就相应地表现为要求改善大学教育、否定产业协同体制和由学生来参与的大学管理等几个方面。这场运动有着当时世界规模的学生运动背景，并在后来发展为具有反体制倾向的政治运动。1969年8月自民党强行通过了《关于大学运营的临时措施法》之后，这场运动在并未解决导致上述冲突的状况下平息了下来。本书作者在后面有对学生运动的精神方面进行反省的话。——译者注

代小说有关的书却少得可怜。中国的还算有一些，朝鲜、越南、印度等国的作品在普通书店里的书架上是很难找到的。

看看我的周围，以汉语为第一、第二外国语的大学虽然多了起来，但学生人数同学英语、德语和法语的学生相比却微乎其微。至于朝语和越语，则几乎没有哪所大学在讲授，而能称得上朝鲜文学专家和越南文学专家的，在日本也只能找到屈指可数的几个。

我们平常视这种状况为理所当然，并未重新思考过这是为什么。就如同容易想像到在法属殖民地国家的知识分子中，学法语的人会是很多的一样，一个国家的知识分子大多选择哪种外语，便可以显示出这个国家的文化是以哪个方向为目标的。明治以来的近代日本，虽然表面上没有成为殖民地，但却仍然是以西方为范本的。西方文学的翻译介绍甚多，而亚洲文学的翻译介绍却甚少，便是其表现之一。然而，由于没成为特定国的殖民地，所以其学习范本也就按照不同来源而分化为各种领域。战前，医生和自然科学工作者多修德语是定了的，同样，海军学英语，陆军学德语，而即使在陆军当中，炮兵则以法语为主，据说，这是为了学拥有拿破仑以来炮术传统的法国的缘故。

但是，我以为，文学艺术是和所谓“精神文明”相关的领域，情况和学习医学等“物质文明”多少有些不同。我们为学习西方的“物质文明”，而去不近情理地学英文、德文，在文学即“精神文明”方面，却对邻近的亚洲各国文学并不抱有真正的（作为实感的）亲近感。说白了，中国近代文学的译书甚少，是由于卖不动，而卖不动的原因，又是日本读者觉得中国近代文学不如西方近代文学那么有意思的缘故。这不能简单地归结为由于日本人在观念和思想上崇拜西方，蔑视亚洲。即使在那些十分珍惜同亚洲各国人民的友好和交往的人们（他们对中国革命怀有深切的同情）当中，也的确有很多人在实感上觉得亚洲文学缺乏可读性。

就是说，问题在于，在评价日本人对亚洲文学不感兴趣这种情况是好是坏之前，应首先弄清我们为什么会觉得亚洲文学没意思。明治以来，日本以西方为范本开始近代化已经有了近一百二十年的岁月。现在，或许值得我们重新思考一次过去的一向认为理所当然的我们的思考方式。说“实感就是实感”还不算完事，倘若深入地开掘到为什么会产

生这种“实感”，去想一下将会怎么样呢？如果是这样，不是就不存在理所当然之事了吗？而且这里不是就隐藏一个对于日本将来文化模式的大疑问吗？鲁迅被称为“中国近代文学之父”，我在本书中所要探讨的他是怎样接受西方近代的，在这当中他和在很大程度上可被认为充当其媒介的日本文学的关系是怎样的问题，也与上述疑问密切相关。

对于明治以前的日本人来说，中国语——汉文是惟一的外国语，中国文化，就如同明治以后的西方文化一样，在很长时间里是日本的知识分子憧憬的目标和范本所在。值得我们骄傲的那些日本文化遗产，诸如奈良的法隆寺[①]和白凤、飞鸟时代[②]的佛像等，到底有多少是日本人的独创呢？正像人们所熟知的那样，它们是中国艺术的巧妙的日本化；即使在《万叶集》[③]和《源氏物语》[④]那样的最日本式的古典作品中，其实

---

① 法隆寺，位于奈良县生驹郡斑鸠町圣德宗总寺院，又称法隆学问寺。据说由推古天皇和圣德太子承用明天皇之遗命，完成于公元7世纪初。——译者注

② 在日本文化史上，一般把以推古王朝（592～628）为中心的文化称为“飞鸟文化”，把以天武王朝（673～686）和持统王朝（687～696）为中心的文化称为“白凤文化”。在飞鸟文化时期，文化的主要特征是，经过朝鲜半岛，大规模地引进佛教文化，在以寺庙为中心的建筑工艺技术、雕刻、美术等方面，深受中国六朝文化的影响；儒学和汉字也在这一时期传入日本，日本人已经开始用汉字作为表记符号。一般认为，飞鸟文化对未来日本文化的发展产生了重大影响。白凤文化出现于大化改新（645）之后，和飞鸟文化相比，受隋、唐（初唐）文化影响很深，但开始摆脱上一个时期对外来文化消化不良的朴拙，而转向富有创造性的清新活泼，除了汉文、汉诗是贵族的必修教养外，更富于日本特色的“和歌”，也在这一时期出现了许多优秀作品。——译者注

③ 《万叶集》，日本最早的和歌集。现存20卷，共收集上至天皇、下到平民百姓的长、短和歌约4500首。文字均用汉字注音，号称“万叶假名”。关于这些和歌的创作年限，至今仍有争议。据《万叶集》记载，最早的和歌，为公元4世纪的仁德皇后磐媛所作，但似不可信，通常认为，收集的是从舒明天皇时代（629～641）到公元759年约130年间的作品。《万叶集》经多次编辑而成，据说编辑者是大伴家持（717～785）。《万叶集》不仅是日本口头歌谣进入文字记载的重要标志，也是研究日本古代史的重要资料。——译者注

④ 《源氏物语》，日本最早的长篇小说，创作于公元11世纪初，为平安时代（公元9～12世纪）女作家紫式部所作。主要描写了平安时代前期和中期的宫廷贵族生活，共由54帖构成，前44帖写皇子光源氏和周围许多才女的爱情纠葛，后十帖称《宇治十帖》，写光源氏之子薰周围的各种复杂的人际关系。《源氏物语》以卓越的创作成就被称为日本文学史上的奇迹，并且成为后来物语文学的典范，同时，在世界文学当中也获得很高的评价，我国已有中文版出版。——译者注

也包含着大量的可说是中国诗文巧妙翻版的内容。正像今天的西方文学一样，中国文学的大部分主要作品，老早就传入日本或在日本被翻印，其中有不少就像明代小说作品那样，早已不见于本国而却独在我国流传。截止到明治初年，清朝诗文（当时的中国现代文学）也一直很快就被传到日本，并且作为“同时代文学”影响着日本的文学倾向。

对于明治以前的日本人来说，中国文学在所谓同时代的意义上是深切关注的对象。例如，如果读一下江户时代的文学家对中国诗文的批评之类，就会惊讶地看到日本的知识分子怎样深广地涉猎中国文学，怎样和中国人一样，有时竟在中国人之上地去细腻品味中国文学的。这个事实表明，对于他们来说，中国文学充满了无上的乐趣。本居宣长等人兴起的“国学”①，至少是以反驳当时知识分子的上述普遍倾向为一个契机的。

中国文学在我们日本人眼里变得索然无味，是进入近代以后的事。当然，提到夏目漱石②和芥川龙之介③，会举出著名的《草枕》④开头和漱石留下的许多杰出的汉诗的例子来，中国文学对他们来说还是有意思

---

① 又称“倭学”、“古学”等，“国学”是明治时代以后所统一使用的名称，指江户时代（公元17世纪初～1867年）兴起的以文献学方法研究日本固有文化特别是神道思想的学问。主要代表人物有荷田春满（1669～1736）、贺茂真渊（1697～1769）、本居宣长（1730～1801）、平田笃胤（1776～1843），号称国学四大家。“国学”是相对儒学和佛学而言的，针对“汉心”、“佛心”来强调“大和心”，特别是本居宣长对当时的学问即“汉学”（儒学）表示不满，提倡尊皇观念和神国思想，因此具有强烈的排斥儒学和佛学的倾向。——译者注

② 夏目漱石（1867～1916），日本近代小说家。原名金之助，别号漱石，生于武士家庭。曾留学英国，回国后任大学教授。1907年任《朝日新闻》特约记者。代表作有《我是猫》、《哥儿》、《门》、《心》等。——译者注

③ 芥川龙之介（1892～1927），日本近代小说家。别号柳川龙之介、澄江堂主人等。入东京帝国大学（现东京大学）的第二年即开始发表作品，因得到夏目漱石的赏识而登上文坛。代表作有《河童》、《鼻子》、《地狱变》、《罗生门》等。——译者注

④ 夏目漱石发表于1906年的中篇小说。写一个画家力图逃避尘世的烦恼，刻意去追求“非人情”美的生活和感受。作者自称这篇小说“是以美为生命的俳句式的小说”，体现了漱石早期追求趣味和唯美的所谓“低徊趣味”的文学观。作品开头引用了陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”和王维的“独坐幽篁里，弹琴复长啸。深林人不知，明月来相照”的诗句，并有关于他们的“哪怕是在很短的一段时间里，也想逍遥于非人情之天地”的议论。——译者注

的。但这却只限于中国的古典文学。他们对中国同时代文学，即中国近代文学的兴趣，恐怕也已经完全丧失了吧。虽然汉文曾是他们文化素养中的一大支柱，但“支那语”[①]却没成为关心的对象。而且，第二次世界大战后，汉文也从我们的修养中消失了。

日本——学习西方近代文化的“优等生”

那么，中国近代文学为什么远没有成为我们的兴趣对象呢？这是一个大问题，我准备从两个方面给予探讨。

第一是自不待言的事，觉得新输入的西方近代文学更有意思，并不单纯是日本知识分子的喜新厌旧、见异思迁使然。指出日本人移植西方文化时态度浅薄的议论有很多，然而，我们的先人之所以不仅在科学技术（物质文明）而且也在文学（精神文明）方面深深地热衷于西方近代，不正是因为他们在西方近代市民社会里发现了新的真理，在西方找到了不论是在物质文明方面还是在精神文明方面都优越于亚洲的价值吗？所以，他们坦率地对西方文化感兴趣，被西方文化所吸引，并且要学习西方文化。

这种态度是无可指责的，但问题在于，正如人们一向所认为的自明治以来日本人在承认他人的优越即自己的败北方面的不彻底性，就像把1945年的“败战”置换为“终战”的态度一样。例如，战前我们一般接受的教育可划分为两种：一种是人文方面的汉文和修身教育，一种是为推行文明化、近代化而实施的科学、技术及外语教育。经常会听到东方或日本的精神文明、西方的物质文明这样的提法。科学技术并未作为人的灵魂问题、伦理问题，也就是作为西方的精神文明来传授，而日本或东方的精神近代化也并未成为问题。因此，中国文学只是作为汉文典籍被关注，近代化了的中国文学没能成为感兴趣的对象也就是情理之中

---

① “支那”作为中国的别称，其词源并不明确，据说是古代西方对秦始皇统一中国之后“秦”的称呼，或称China，或称Thin，或称Sinae等，“支那”这两个字译自佛经。近代日本也称中国为支那，但由于有侵略亚洲的背景，也就因此使这个词具有了蔑视的意味，战后已不再使用。所谓“支那语”，指近代中国的语言和文字。——译者注

的事了。

不论怎样高唱日本或东方的精神文明，既然在事实上承认接受了西方的科学技术，已经是极大的妥协了。这里存在的矛盾一直不被多数人注意，而且同样，我们也把科学（或制度）和文学分割对立起来，毫不怀疑地认为，前者是客观的，是理性的；后者是主观的，是感性的，而没能意识到近代科学、近代文学以及近代各种制度都是近代精神（文明）的产物。这种情况，在那些和我们一样19世纪才同西方近代相遇的亚洲其他国家中也同样存在吗？至少在鲁迅那里是怎样的呢？

第二，对我们来说，中国近代文学没意思，不是正因为我们由衷地憧憬西方，并将西方作为惟一应该学习的权威，甚至在某种情况下或某些领域内恨不得变成西方人，因此也就感受不到了“落后”的其他亚洲国家文学的兴味了吗？换句话说，我们不再对本国文学所具有的个性拥有自信心和自豪感，不也是这种表现之一吗？

我们的骄傲在于，在亚洲国家中，日本在对西方近代的接近度上，是最先进的国家，是优等生；不，甚至在某些领域内已经超过了正统的西方。正是因为是最优秀的学生，也就当然没必要去注意其他亚洲后进国家的文学，而只要选择那些最先进最优秀的国家的文学去学习就可以了。这样，几乎没有人去学弱小国家或民族的文学，也就并非不可思议了。

如果换一种说法的话，那就是在日本也有一些人认为，不仅要学习西方的物质文明，而且也要学习西方的精神文明。基督教徒、马克思主义者以及其他所谓的西欧主义、近代主义的传道者，在日本近代史上并不少见，甚至成为主流。但是在很多情况下，不是可以说这些人也并不是希望日本的精神文明本身发生改变，而是希望它更接近西方的精神文

明，以至与西方文明相同吗？竹内好[①]曾区分了这两种精神状态，把前者称做“转化型”[②]，把后者称做“转向型”。他认为，虽然“转化”和“转向”在“变化”这一点上是相同的，但“转化是以抵抗为媒介的，转向则没有媒介”（《现代中国论》）。竹内好说的“抵抗”，就是“坚守自己”（即把自己坚持下去的意志），也可以称做自立或独立的精神。从表面上看，“抵抗型”是保守的，而“转向型”是进步的。

竹内好还把日本近代文化的整体叫做“转向文化”和“优等生文化”，更具体地指出，承担日本近代文化主流的是近代主义者。一般说来，“近代主义者”是日本的马克思主义者针对存在主义者和民主主义者提出的，后者往往既不反动，也不革命，持中间立场。但竹内好提出的“近代主义”，是他独创的概念，主要指“在残存着等级制意识的前近代社会里，将欧洲近代思想作为权威从外部拿来时产生的意识形态”（出处同上。在他看来，日本的马克思主义者是代表这种近代主义的）。也就是说，基督教（新教主义）也好，马克思主义也好，存在主义也好，被拿来的确实都是欧洲近代思想，但是，接受这些思想的主体方面的意识，仍残存着前近代的等级制意识，即尊卑观念、权威主义，欧洲近代思想是被作为权威接受下来的。因此，日本是用前近代的封建意识

---

① 竹内好（1910～1977），鲁迅研究专家，评论家。长野县臼田町人。1934年毕业于东京帝国大学（现东京大学）文学部支那文学科。毕业之前，和冈崎俊夫、武田泰淳等人组织的中国文学研究会，为日本以后的中国现代文学研究奠定了基础。1944年出版的《鲁迅》一书，被称为第二次世界大战当中日本的名著之一，是日本第一本真正研究鲁迅的专著，其鲁迅观对战后日本的鲁迅研究产生了重大而深远的影响，以致有“竹内鲁迅”之称。1954年任东京都立大学教授，1960年因反对国会强行通过日美安全保障条约辞职。在以《现代中国论》（1951）为代表的许多著作和文章中，竹内以中国为日本相反的参照，对日本近代文化当中的近代主义性格和社会所进行的批判以及对国民文学的提倡，均产生了重大影响。1977年因患癌症去世。有个人翻译的6卷本《鲁迅文集》（1976～1978）和17卷本《竹内好全集》（1980～1982）。正如本书作者在行文中所阐述的那样，本书也正是从“竹内鲁迅”出发去重新探讨鲁迅的。关于本书与竹内好的关系，除以下行文中随处提到的而外，《后记》里作为参考书提到的竹内好的著作也可作为参考。——译者注

② 原文为“回心型”。日语当中“回心”这个词，来自英语的Coversion，除了原词所具有的转变、转化、改变等意思之外，一般特指基督教中忏悔过去的罪恶意识和生活，重新把心灵朝向对主的正确信仰。竹内和本书作者使用这个词，包含有自觉或觉醒的意思。——译者注

来学西方近代思想，并将后者作为权威或教条来接受。

这种态度，同丸山真男[①]指出的那种“把欧洲近代‘思想’从造就它们的精神当中剥离出来，作为可能交换的‘零件’来输入”（《日本的思想》）的态度是一致的。就是说，前面提到的在接受西方近代时，将物质文明和精神文明分离的不彻底性，同这里所说的把西方近代权威化的态度，看似矛盾，实则相同，不是正反映出我们身上根深蒂固地残存着封建意识和奴隶根性吗？

我们对中国（或亚洲）近代文学感到没意思的理由，此外还有很多吧。关于这些问题，我准备在后面考察鲁迅小说的过程中具体涉及到一部分，但原因所在是不是已经在上面说清了呢。

其证据是，近年来的比较文学研究方兴未艾，把日本近代文学同正统的西方文学进行比较，或慨叹其后进性，或反过来骄傲其独特性的讨论似乎很有进展；然而，把日本近代文学放在同样是以和欧洲近代文学相遇为产生契机的亚洲其他国家的文学当中，来相对考察比较它们各自的固有价值的工作，却几乎尚未进行。而没有这项工作的深入进展，我们也就很难自觉获得日本近代文化的自立性。为此，就应该首先克服那种一元化的思考方式，不能按照所谓“先进国——后进国”的图式，即像大学入学考试时以分数的多少来纵列考生的名次（人们相信人是可以这样排列的）那样，以是否接近作为模范或权威的西方近代（某些既成的制度、思想、生产力等等）的程度，来当做衡量亚洲各国的尺度。否则，我们对中国和亚洲其他国家便会永远只采取一种态度：要么把这个国家崇拜为权威，要么侮蔑这个国家的落后，而无法彼此保持相互间的独立关系。鲁迅说过，“奴隶和奴隶主是相同的”。在这个意义上，崇拜

---

① 丸山真男（1914～1996），日本现代思想家、政治历史学者。1937年毕业于东京帝国大学（现东京大学）法学部，1940年任该学部副教授，1950年起任教授，直至1971年辞职。在东大法学部任职期间，不仅在东方政治思想史方面开拓了许多新的教学和研究领域，而且也以对影响世界的各种政治思想、政治体制的评论和批判，在战后日本思想界发挥了先导作用。主要著作有《日本政治思想史研究》（1953）、《日本的思想》（1961）、《现代政治的思想与行动》（第一版1956～1957，增补版1964）、《在战中与战后期间》（1976）、《从后卫的位置出发》（1982）、《读〈文明论之概略〉》（1986）等。作者在本书中对丸山真男也有相当多的引用。——译者注

与侮蔑也是相同的，都体现着独立的欠缺。

向鲁迅探寻的五个问题

上述思考方式，自明治以来，特别是日俄战争以后，一直贯穿在日本人推行近代化的努力当中。竹内好称之为“近代主义”的，也正是这种思考方式。这种精神的最后归结点，就是1945年的战败，而战后日本人的反省和出发点又正是从这个历史结果开始的。为了在那场悲惨的战争中死去的人们不至于白白死去，其道路只有一条，那就是对待亚洲各国不是采取或先进或落后、或崇拜或侮蔑的态度，而是建立起承认彼此是不同者的真正的对等关系，这就是战后中国研究的出发点。

战后日本的中国形象，就确立在如此反省的基础上，人们在中国近代当中找到了和日本不同的另一种近代，一种“真正的近代”。——这是今天所难以想像的。不久，伴随着这种看法的迅速衰退，又在现代中国当中发现了“反近代”或“超现代”，也有些人把“社会主义”中国作为思想先进国来加以礼赞。这似乎打破了“优等生”意识，实际上只是用另一种尺度（如马克思主义理论）来衡量“先进”和“后进”，并没超出竹内好指出的那种“近代主义”式的思考框架。打倒“四人帮”后，“思想先进国”的中国形象，又简单地变成了“经济后进国”的中国形象，不就是最好的证据吗？

今天日本人的中国心象、中国观，有时会令人吃惊地感到，似乎又倒退回了战前。与其说是倒退，倒不如说是在前面提到的那种一元化的“先进——后进”的思考当中，日本人不论是现在还是战前都没有发生改变。我之所以重新强烈地感受到这个问题，是由于最近偶然读到了战后不久的1948年1月竹内好写下的以下文章的一段：

> ……就像日本的社会矛盾总是由对外扩张而得到模拟性解决一样，日本文学也总是通过对外寻求新花样来掩盖自己的贫乏。认为不碰壁是自己进步的缘故，而一旦看到对方碰壁，便把自己的后进性都转移过去，当做对方的后进性。只要奴隶想当奴隶主，就不会丧失希望，因为他可能不是奴隶，因此也就不会产生自己是奴隶的

自觉。……①

这不就是原封不动的现代日本人的中国观么？这不也是被叫做“日本第一”（美国出版了一本介绍日本的书，题目叫做 *Japan as No. 1*）的高速增长国家的日本形象吗？明治以来，把西方的物质文明和精神文明剥离开来，从而实现了震惊世界的高速“近代化”，并且成为军事大国的日本，在理应从对这种“近代化”进行根本反省出发的战后，实际上，又完全故技重演，只是以震惊世界的高速增长，转而成为经济大国而已。如果是这样的话，那么今天日本人的傲慢，可能会是日本人重蹈过去不幸覆辙的危险征兆。我们为什么会觉得中国近代文学没有意思的问题，对我来说，正是这样一个问题。

战后，竹内好曾经根据鲁迅，反省了日本的近代。我是从现在的时间和地点出发，再次执拗地向鲁迅探寻同样的问题。当然，我同竹内好所处的状况已经不同。战后有日本的战败和中国革命的成功这样的对置起来的构图，而今天在经济高速增长的成功和“文化大革命”的失败的构图上，日中恢复了邦交。正因为这看似相反的两种构图，才使我们应该回过头来执著于竹内对日本近代的批判，同时，在那以后的三十多年间里两国人民各自经受的种种挫折的经验的基础上，我对鲁迅的探寻也就当然不会是一样的。

第一，竹内好以鲁迅型的近代来代表中国的近代，并以此作为批判日本型近代的一面镜子。我不否认这一点，但是我想从鲁迅型的近代，即使在中国的近代当中也是孤立的、也是异端的这一侧面（这和鲁迅在现代中国，特别是“文革”时期的中国，被弄成他所最讨厌的偶像和权威完全是两回事）来探寻鲁迅提示的作为日本和中国双方共同课题的问题。

第二，与上述问题相关，竹内强调，鲁迅同日本文学毫无关系，没

---

① 《鲁迅与日本文学》，收入《鲁迅杂记》。重点号是作者所加，以下文中的重点号，如不做特殊说明，均与此相同。——译者注

受到日本文学的任何影响，并把“森鸥外型”[①]和“鲁迅型”对立起来；而我却要在鲁迅学习的明治时期的日本文学当中，试图搜寻至少可能存在的与“鲁迅型”共通的接受近代的模式。

第三，竹内探讨的问题是，“存在主义”式的“文学者鲁迅”，是如何衍生为不断战斗的“革命者鲁迅”的；而我则要探寻总是偏激且党派性很强的鲁迅，为什么又总能具有慈爱和宽容的一面（虽然日本的激进派总是威吓恫吓，断人以罪），他的偏激又是怎样保持在他一生当中这一秘密的。

第四，竹内把日本文学评论界存在的“文学与政治”的对立和分离作为问题，而我则把学生当中可以经常看到的“文学与科学”的对立和分离作为问题。与此相关，竹内评作为小说家的鲁迅时说，“鲁迅的小说很糟糕”，“他的小说是诗歌式的”，“他有直感而无构架”；与此相反，我认为，鲁迅的小说是极其出色地“构架”起来的，我想对他是如何以科学的方法（现实主义），“重构”现实社会的这一问题给予重视。

第五，包括竹内在内，人们历来多强调鲁迅小说对社会黑暗的暴露；我却想重视另一面所存在的他是怎样努力塑造出新的英雄人物和具有积极意义的人物的。具体地说，就是关注竹内好在《鲁迅论》中推定为“十有八九是多余”的《故事新编》中的作品。

包括以上几个方面在内，我现在要向鲁迅探寻的整体问题和竹内好一样，那就是亚洲近代文学中所存在的和日本近代文学不同的接受欧洲的方式。换句话说，现在我所看到的鲁迅形象，一言以蔽之，就是可称

---

① 森鸥外（1862～1922），日本明治时代的小说家、翻译家、评论家、军医，本名林太郎。1881年毕业于东京大学医学部，任陆军军医。1884年留学德国学医，1888年回国后，历任陆军军医学校教官、陆军省医务局局长、皇宫博物馆馆长等职。同时，开始翻译和创作活动。曾译歌德、莱辛、易卜生等人的作品。创作成就主要表现在早期的浪漫主义小说和后期的史传文学方面。前者的代表作有《舞姬》（1890）等，后者的代表作有《阿部一族》（1913）、《山椒大夫》（1915）、《涩江抽斋》（1916）、《伊泽兰轩》（1916～1917）等。在创作上，森鸥外一直保持着不与流俗共进的姿态，因此拒绝自然主义的创作倾向；在政治思想上，强调对国家负责，把个人摆在与国家休戚与共的位置上。“森鸥外型”是竹内好关于森鸥外浪漫主义文学的提法，认为表现的只是对封建主义的感性反抗。在竹内看来，鲁迅的现实主义与此相反，是伦理和意志的表现。——译者注

为“真正的个人主义者”的鲁迅，我要向鲁迅探寻的问题，如果会因“真正的个人主义”这一提法而被误解，那么便是构成西方近代文化根底的“个”的思想[①]方式。因为我认为，在上述第一点的意义上，这是鲁迅掷给今天的日本和中国的共同课题。

鲁迅“个人主义”的发展阶段

在保持上述问题的同时，我想尽可能通俗浅显地从“小说家”这个侧面来入门式地概观鲁迅的生平。我的粗略看法是，在他作为“小说家”的道路上，我说的“真正的个人主义”，大致经历了以下几个发展阶段。

成为小说家之前的鲁迅

鲁迅1902年（明治三十五年）21岁时留学日本，在日本生活了七年。这期间，他首先接触了自然科学，然后又接触了以尼采（1844～

① “个”的思想，这是本书的核心概念，是作者伊藤虎丸首次使用的。在一般的意义上可概括为这样一个命题，即“人是被自觉为个的存在”，“个对于全体（如部族、党派、阶级、国家等）不是部分的关系。”也就是说，人的价值，只有在他获得真正独立的意义上才能显示出来。伊藤认为，西方近代文化（思想、制度、科学、文学、道德等）的全部意义就包含在这个命题里，这个命题代表着西方近代文化的“根柢”或“神髓”。在他看来，鲁迅对西方近代的理解和接受就是对这种“根柢”和“神髓”的把握，体现了具有普遍意义和新精神的东方的个性。对于鲁迅来说，“个”的思想，具体意味着一个“个的自觉”过程：首先，鲁迅留学时代因接受尼采的“个人主义”而产生“觉醒”（或者说通过尼采的“个人主义”把握到了西方近代的“神髓”），并以此为视角展开了对传统价值观（传统文化）的批判，但他这时还不仅仅是站在新的“普遍价值”或“真理”一边，并未获得真正的“自由”和“独立”。其次，后来经过一系列挫折，鲁迅开始把自己相对化看待，认识到自己不是一个曾经设想和憧憬的“英雄”。这时，他再次从新思想和新价值中分离出来，实现了从被真理占有到占有真理的过程，其标志是小说《狂人日记》的诞生。伊藤认为，鲁迅的价值不在于他接受了什么“主义”（如进化论、个人主义、马克思主义），而是他“个的自觉”，在重建和发展民族文化（人或个性）方面所显示的意义。因此，他反复强调鲁迅“个”的思想，为日中两国今天的文化提出了共同课题。关于“个”的思想，可参看本书的有关部分：《致中国读者》、《作者的告别青春，获得自我的记录》（第三章）、《结束语　鲁迅对现代的启示》。——译者注

1900)、拜伦（1788～1824）、齐尔凯克尔（1813～1855）、易卜生(1828～1906）等人为代表的19世纪西欧近代思想和文艺，从中他发现了与中国五千年传统文化完全异质的精神，并且认同“其度越前古，凌驾亚东”（《文化偏至论》）的优越性。他留学时期的思想，被说成是“掊物质，张灵明”的尼采式的个人主义思想，他后来的文学主题，叫做萌芽也好，几乎全部都可以在写于这个时期的评论中找到。

他当做欧洲近代文明的神髓来把握的“个人主义”的人的观念，是怎样的呢？特别是将其放在同时代的日本文学思潮中来看待时，会找出怎样的共同时代素养，又会找出怎样的接受西欧的不同态度呢？我想把这些问题都作为面对西方近代文明入侵的亚洲近代文学

问题，在和石川啄木①、高山樗牛②、内村鉴三③等几个日本的文学家、思想家的对比过程中来予以探讨。

---

① 石川啄木（1886～1912），本名石川一。岩手县人。日本近代歌人、诗人、评论家。早在中学时代便有诗名，后做过小学代课教员、新闻记者，并从事小说和社会评论的写作。石川啄木从少年时代起就一直遭受病痛的折磨和不遇打击，这使他倾向民主主义和社会主义，其诗集和评论，不仅具有冷潮谐谑和感伤，也具有尖锐的社会批判性。主要作品有歌集《一把沙土》（1920）、评论集《时代闭塞的现状》（1910）、诗集《呼子与口笛》（1911）、歌集《悲伤的玩具》（1912）。其中的《时代闭塞的现状》，在明治政府镇压社会主义运动时，成了当时有名的"呐喊"之声。——译者注

② 高山樗牛（1871～1902），本名林次郎。山形县人。日本明治时代思想家、评论家。樗牛思想的显著特征是，在其短暂的一生当中，经历了从"浪漫主义"到"日本主义"，再到"个人主义"的转变，象征性地代表了同一时期日本思想界的躁动与苦闷。正如他死后人们所指出的那样，樗牛的苦闷来自如何解决人生问题。早在中学和帝国大学期间，他和其他人先后创办了《文学会杂志》（1891）、《帝国文学》（1895），不仅发表了许多评论，也发表了小说《龙口入道》（1894），表现了怀疑人生、崇尚文学的浪漫主义倾向，主张"爱"才是人生幸福的最大源泉，而"痴情"则是幸福的爱的最后。1897年任《太阳》杂志主要撰稿人之后，开始主张日本主义，乃至发展到国家至上主义。以1901年《论美的生活》和1902年《日莲上人是怎样的人》这两篇评论为标志，开始转向个人主义，赞美尼采，主张个人的价值高于一切，给此后的日本思想界以极大的影响。——译者注

③ 内村鉴三（1861～1930），日本明治、大正时代基督教著名领导人、思想家、传教士。生于江户。幼年接受汉学、儒学教育，1877年进札幌农学院，并开始信奉基督教，毕业时和当时同期、后来成为日本近代教育家的新渡户稻造一起宣誓，把自己的一生献给两个"J"（Jesus和Japan）。毕业一年后的1882年，成立札幌独立基督教会，以力图使基督教摆脱外国教会的控制。1884年赴美国工作并学神学，完成了内心世界向基督教的转变。回国后，任第一高等中学讲师。1891年1月，因拒绝向《教育敕语》敬礼，即所谓"不敬事件"而辞职，这一事件引发了全国规模的国家与宗教问题的论争。在此后数年当中，内村都一直被骂为国贼。这期间，内村相继完成了《基督教徒之慰》（1893）、《求安录》（1893）、《地理学考》（1894）及英文著作 *Japan and the Japanese*（1894）、*How I Became a Christian*（1895）等代表作。1897年起，任《万朝报》英文栏主要撰稿人，又相继创办《东京独立》杂志（1898）、《圣书之研究》杂志（1900），在基于基督教教义对进行激烈的社会批判和文明批评的同时，主张无教会主义。1903年，在日俄战争前夕，因主张非战论，而和幸德秋水、堺利彦等人一起退出了《万朝报》社。内村不仅以无教会主义的基督教的主张，震撼了日本的基督教界，也在宗教、教育、思想、文学、社会等方面产生了深远的影响。——译者注

小说家鲁迅的诞生

通过留学了解到西欧近代新的人的观念的鲁迅，由此获得了对旧中国社会展开根本性批判的视角，然而仅此他即便能写出评论，也还无法创作出现实主义的小说。在东京的第一次文学活动以失败而告终，回国后开始当教员、做官吏，经过了大约九年的“沉默”（所谓“寂寞”的时代）后，到了1918年（大正七年），37岁时，才写处女作《狂人日记》。这也是中国文学史上第一部近代小说。鲁迅为什么到了这个年龄才做起小说来呢？为什么又能做出小说来呢？此后，鲁迅又接二连三地一直写小说和战斗性评论，其背后的秘密，可看做就隐藏在他37岁时写出的这篇处女作当中。我准备通过读解这篇作品，来探讨鲁迅为什么会成为“小说家”，并且把鲁迅当中确立近代现实主义的内面过程，作为“个人主义”即“个的自觉”问题来予以看待。

鲁迅的文学同中国革命即政治从一开始就不是分离或者对立的。他文学的最大特征就在其中。小说家的诞生，现实主义确立的秘密，恐怕对他的革命活动不无关系。因此我将要探讨一下在鲁迅那里，政治对于文学，文学对于政治，相互之间具有怎样的意义和关系。

鲁迅小说中的现实主义和人物形象

在我国，有上面引用的竹内好的话所代表的对鲁迅小说的文学评价，这未必一定要予以修正。不过在我看来，他的小说一般是按照极其正统的现实主义原则而构架出的作品。就是说，从收录在命名为《呐喊》、《彷徨》、《故事新编》这些创作集里的各篇作品当中，可以看到他在《狂人日记》里所确立的现实主义展开的轨迹。换句话说，就是在竹内好指出的《狂人日记》所具有的“某种根本性的态度”当中，不仅包含着对于政治的“文学上的自觉”，而且也包含着现实主义，即“科学的态度”。因此，我的问题是解析鲁迅的“个人主义”（个的自觉）同生成科学态度和科学方法之间的关系。

进而还可以认为，鲁迅如此确立的他的小说方法，是和同时期（大

正时期）日本文学中占支配地位的方法大相径庭的。我想通过“创造社”的那些比鲁迅晚十年留学日本的青年作家们与鲁迅的对立来看待这一问题。由此也将看到两者个人主义的区别。

鲁迅以上述现实主义方法，在小说中塑造的人物形象是怎样的呢？——鲁迅把留学时代作为西欧近代文明神髓把握到的个人主义的人的观念，赋予了怎样的人物塑造（具有现实依托的具体的中国人形象）？——我将把这一问题作为一条苦斗的轨迹来把握。

在留学时代的评论中，业已存在着“发为雄声而新一国之民”的“精神界之战士”，和应其所发之“心声”，作为起而变革中国社会主体的“朴素之民”这样一种“两极结构”。这样的两极结构，在作为小说家的运作当中会出现怎样的情况呢？又有怎样的变迁呢？在接近生命的最后，鲁迅作为新的英雄人物塑造出来的《故事新编》中的《非攻》的墨子和《理水》的禹，是具备怎样性格的人物呢？其中，鲁迅青年时代所接受的个人主义的人的观念被承接下来了吗？或者是被克服了吗？这些也将是我要探讨的问题。

这里的问题是，在鲁迅那里，西欧与传统，洋化与国粹构成怎样的关系。或者说是留学时期的鲁迅与当时的日本文学我认为是共有的可以称做文化上的民族主义的问题。进而言之，就是“个人主义”与“民族主义”的关系问题。构成鲁迅思想双轴的这两种主义，果真是对立的吗？还不如说，它们作为近代“个的思想”不是相通的吗？

鲁迅依据“个的思想”这一西欧近代的精神原理，对传统实施了激烈彻底的否定，是个进行不懈战斗的“战士”。然而，他又正以此开拓了传统的全面再生之路。当他在激烈论战的一生中，将自己的肉体酷使殆尽，告别这个世界时，据说，有数千名民众不期而至地赶来参加他的葬礼。他的灵柩上覆盖着一面白布，上书三个大字“民族魂”。正像这三个字所象征性地表明的那样，我们通过鲁迅小说创作的具体发展过程所要把握的，就是在他那里作为“魂”的问题的“真正的民族主义”（它是在我所说的“真正的个人主义”的基础上建立的）精神。

伊藤虎丸

目　录

1 第一章　鲁迅与日本明治文学

1 第一节　鲁迅与日本人

8 第二节　鲁迅与明治文学的“同时代性”

17 第三节　批判“国粹”
——“文化上的民族主义”

23 第四节　对尼采思想的接受

38 第五节　鲁迅与内村鉴三

51 第二章　鲁迅与西方近代的相遇

51 第一节　留日之前的鲁迅

59 第二节　在东京的留学生活

68 第三节　“科学者”鲁迅

77 第四节　从“科学者”到“文学者”
——尼采思想之影响

86 第三章　小说家鲁迅的诞生

86 第一节　回国、当教员及辛亥革命

95 第二节　“寂寞”的时代

99 第三节　创作小说
——从“寂寞”再回到“革命”

106 第四节　关于《狂人日记》

126 第四章 鲁迅的小说及其人物形象
126 第一节 小说家鲁迅概观
132 第二节 从“狂人”到“阿Q”
143 第三节 从“阿Q”到“女娲”
149 第四节 北京、厦门、广州、上海
——《彷徨》以后
155 第五节 关于《故事新编》
171 结束语 鲁迅对现代的启示
184 后 记

第一章　鲁迅与日本明治文学

第一节　鲁迅与日本人

围绕着鲁迅之死的象征性事情

1936年（昭和十一年）10月18日早6时许，上海北四川路内山书店的“老板”内山完造，从匆匆赶来的鲁迅夫人许广平手里，接到了一张鲁迅的亲笔便条。鲁迅住在距内山书店步行不过数分钟的地方。许广平不会讲日语，所以鲁迅照例把所托之事写在便条上。

老板几下：

没想到半夜又气喘起来。因此，十点钟的约会去不成了，很抱歉。拜托你给须藤先生去个电话，请他速来看一下。

草草拜首

L拜

十月十八日

10点钟的约会，是鲁迅答应的在内山书店接受《朝日新闻》上海支局记者的采访。须藤先生是常给鲁迅看病的日本医生。

这张便条竟成了最后的墨迹，鲁迅在第二天，也就是19日早晨便与世长辞了。

内山在11月3日给增田涉的信里，这样讲述了当时的情况：

> 鲁迅先生的死，简直就像做梦一样。18日天还没亮，夫人就照例带来了一张条子，可是字迹零乱得几乎无法辨认……
>
> 我感到非常不安，给医生打了个电话就立即赶去了。先生的呼吸非常困难，坐在椅子上，时时扭动着身体，上半身挺得僵直。过一会儿，医生来注射后仍不见效，又打了一针后才稍微好些，呼吸也平稳了。但心脏接着又受到压迫，肋膜也不断变得大了起来。据说不知怎么搞的，肺里的空气像是进到了肋膜里，终于在19日上午5时25分故去。其实，中国的报纸已对此做了空前的报道。22日出殡那天，有六千名青年自觉赶来参加葬礼，其实是首肯了这位伟大人物的一生。（下略）

此前的17日，鲁迅为回答当时正在翻译《鲁迅杂感选集》的鹿地亘提出的问题，一个人去了鹿地家。鹿地夫人池田幸子也加入进来，他们兴致勃勃地谈了许多。随后，鲁迅又像往常一样，顺便去了如同自己客房的内山书店，在那里又和几个日本人交谈起来。据说话题是当时日益紧迫起来的日中关系。和日本报纸上海支局人们的乐观看法相反，鲁迅是悲观的。在19日天未亮的时候，得知鲁迅病情恶化，最先赶到鲁迅病榻前的是内山完造和须藤、石井两位日本医生。

鲁迅最后的墨迹是用日文写的便条，他最后访问的是一个日本青年的家，最先赶到他临终床前的又是三个日本人——或许这些都是微不足道的小事，然而却发生在日本对中国的侵略业已开始，战争的全面爆发也不过是个时间问题的时候。1931年，发生了满洲事变[①]；1932年又发生了第一次上海事变[②]，当时中国人对日本的感情已极度恶化，发生在上海市区的袭击日本人的事件也已屡见不鲜。而鲁迅就像盖在他灵柩上的白布所大书的那样，正是作为“民族魂”，成了中国人对日本侵略进行民族抵抗的精神支柱。

---

① 满洲事变，即“九·一八”事变。——译者注

② 上海事变，即“八·一三”事变。——译者注

我们不能不想到，得到晚年鲁迅的深切信赖，在其身边形影不离，并以献身精神保护了鲁迅的内山完造的稀有的人品；也不能不想到，在侵略与被侵略的日中两国近代史的那段不幸的历史流向中，仅以个人微薄的力量一直支撑下来，并且使之成为日中文学者同人交往的几乎惟一窗口的上海内山书店的作用。

包括这件事在内，围绕着鲁迅之死的这些事情，虽然都很琐屑，但我却感到，它们在关于鲁迅与日本，进而在关于中国近代文学与日本近代文学之间的交流与断绝问题上，给我们留下了重大的启示，是促成某种抉择的事情。

简单的说，鲁迅直到死都对日本及日本人始终抱有某种信赖和爱心，但同时，他又对眼前的日中关系几乎感到绝望。死的前一年，鲁迅同日本作家长与善郎和野口米次郎会面后，对他们发表在日本报纸上的"会见记"表示了强烈的不满和不信任（当时，野口听了鲁迅批判中国政治的谈话后说，要是那样的话，就像印度人把政治交给英国人一样，中国也把政治交给外国人怎么样?[①]）他认为，在这个阶段，日中文学者的心已很难沟通，并表示他本人也不打算再同日本名士会面了（1936年2月3日致增田涉信）。

鲁迅在死前8个月用日语做了《我要骗人》一文，发表在《改造》杂志1936年4月号上。临近末尾有这样一段：

> 庄子曾说过："干下去的（曾经积水的）车辙里的鲋鱼，彼此用唾沫相湿，用湿气相嘘"，——然而他又说，"倒不如在江湖里，大家互相忘却的好"。
>
> 可悲的是我们不能互相忘却。而我却愈加恣意地骗起人来了。如果这骗人的学问不毕业，或者不中止，恐怕是写不出圆满的文章来的。
>
> ……

① 关于野口米次郎的《与鲁迅的谈话》的中文全文，请参看刘柏青著《鲁迅与日本文学》（吉林大学出版社出版1985年12月）第201页。——译者注

"可悲的是我们不能互相忘却"一句，当然首先是指当时日中之间侵略与被侵略的关系，但我同时也感到，这句话还包含着鲁迅对日本的"爱心与绝望"。这句话暗示着日中近代文学之间的血肉分离的关系。倘若去谋求日中两国近代文学的"心心相通"，我们便不能不首先从这里出发。

以下，我的目的是，探求鲁迅这种对日本的"爱心与绝望"在文学上所具有的意义。也就是鲁迅与日本文学之间构成怎样的血肉关系？在什么地方具有共同基础，又在什么地方产生了不能沟通的分歧？我打算把它们作为文学问题来考察。

浮现在《藤野先生》中的"真的人"的关系

鲁迅不仅是代表中国文学的作家，而且在世界文学中，也和印度的泰戈尔（1861～1941）并驾齐驱，同处代表亚洲近代文学的位置上。他的描写生活在中国农村最底层的赤贫农民的灵魂，并且成为代表作的《阿Q正传》，很早就被译成各国语言，并作为亚洲近代文学的代表作而扬名于世界。在我国近代文学中，要找出像鲁迅那样的具有民族性、乡土性同时又具有世界性的国民文学并不容易（本书的主题之一，也是要来思考一下这其中的原因），不过，如果硬要到日本近代文学中去寻找与鲁迅所处地位相近的作家，恐怕是夏目漱石了。或许可以说，鲁迅兼具漱石和二叶亭四迷[①]的位置。

这是因为鲁迅对待文学的态度、文学方法以及表现在他身上的"自我"性格，同日俄战争后确立起来的自然主义以后的作家，以及后面要谈到的大正时期的"文学青年"们有着明显的差异，但又明显地和漱石等人有着许多共同之处的缘故。

关于日中两国近代文学的血肉关系，如果做一个粗线条的勾勒的

---

① 二叶亭四迷，本名长谷川辰之助，日本近代著名小说家。主要作品有《浮云》等。早年教授俄语，1902年曾来我国，任北京警备学堂事务科长，回国后与夏目漱石共同主持过《朝日新闻》的"小说栏"。二叶亭作为小说家，终生都密切关注着社会政治问题，故他的创作开创了日本近代文学写实主义的先河。——译者注

话，大致可以这样来划分：（一）在鲁迅那一代人与明治文学之间，（二）在十年后由郭沫若、郁达夫等留学生组成的文学社团“创造社”与大正文学之间，（三）在兴起于1927～1928年前后的“革命文学”派与大正末期、昭和初期的无产阶级文学之间，不单单具有世界性文艺思潮的变迁，而且还可以看出共同具有的“时代教养”以及人性观和社会观。而这些又都和他们的留学时期不无关系。

鲁迅自1902年（明治三十五年）4月到1909年（明治四十二年）7月（从21岁到28岁），作为留学生，在日本度过了近八年的青春时光。七年有余，决不是一个短暂的岁月，而且还是感受力极其丰富的二十几岁的大部分时间，所以，他对日本的印象不会是肤浅的。开头的两年间，他在东京高等师范学校校长嘉纳治五郎为留学生的预备教育而设立的弘文学院学习，1904年进了仙台医专，这刚好是日本举国上下为日俄战争的胜利一片欢腾的时期。

鲁迅回忆留日生活的文章并不多，《藤野先生》（《朝花夕拾》）是其中的一篇弥足珍贵的优美的短文。

仙台医专的解剖学教授藤野严九郎，担心留学生鲁迅记不下来笔记，把他叫到研究室，让他把笔记交来看看。

> 他收下了，第二三天便还我，并且说，此后每一星期要送给他看一回。我拿下来打开看时，很吃了一惊，同时也感到一种不安和感激。原来我的讲义已经从头到末，都用红笔涂改过了，不但增加了许多脱漏的地方，连文法的错误也都一一订正。这样一直继续到他所担任的功课：骨学、血管学、神经学。

在这段记述的前后，鲁迅还以温馨的笔触，描绘了藤野先生的容貌以及他和鲁迅交往的情景。

可是，在升二年级考试的时候，却发生了一件事：部分同学怀疑鲁迅考试合格是因为藤野先生漏了题。也有的同学替他不平，而事情也就告一段落。鲁迅就此写道：

> 中国是弱国，所以中国人当然是低能儿，分数在六十分以上便

不是自己的能力了；也无怪他们疑惑。

然而，他接着就有“参观枪毙中国人的命运了”。细菌学教学后，学校放映有关日俄战争时事的幻灯片。

自然都是日本战胜俄国的情形。但偏有中国人夹在里边：给俄国人作侦探，被日本军捕获，要枪毙了，围着看的也是一群中国人；在讲堂里的还有一个我。

“万岁！”他们都拍掌欢呼起来。

这就是作为鲁迅弃医从文的契机而被写在《呐喊〈自序〉》等多篇文章中的著名的“幻灯事件”。

第二学期结束时，鲁迅去找藤野先生说，他将不再学医，并要离开仙台。藤野先生似想说话，但竟没说。

“我想去学生物学，先生教给我的学问，也还有用的。”其实我并没有决意要学生物学，因为看他有些凄然，便说了一个安慰他的谎话。

“为医学而教的解剖学之类，怕于生物学也没有什么大帮助。”他叹息说。

将走的前几天他叫我到他家去，交给我一张照相，后面写着两个字道：“惜别”。

《藤野先生》的末尾是这样结束的：

但不知怎地，我总还时时记起他，在我所认为我师的之中，他是最使我感激，给我鼓励的一个。又使我常常想：他的对于我的热心的希望，不倦的教诲，小而言之，是为中国，就是希望中国有新的医学；大而言之，是为学术，就是希望新的医学传到中国去。他的性格在我的眼里和心里是最伟大的，虽然他的姓名并不为许多人所知道。

他所改正的讲义，我曾经订成三厚本，收藏着的，将作为永久的纪念。不幸七年前迁居的时候，……失去半箱书，恰巧这讲义也遗失在内了。……只有他的照相至今还挂在我北京寓居的东墙上，书桌对面。每当夜间疲倦，正想偷懒时，仰面在灯光中瞥见他黑瘦的面貌，似乎正要说出抑扬顿挫的话来，便使我忽又良心发现，而且增加勇气了。于是点上枝烟，再继续写些为“正人君子”所深恶痛疾的文字。

去年在东京举办的鲁迅展览会上，会场中央再现了鲁迅“北京寓居”的书斋，藤野先生的照片，也如文中所写。挂在桌前的墙壁上。由于遗失的笔记也在近年被发现，因而也在那次会上被展出。在展开的那一页上，有用彩色铅笔清晰描画的人体内脏，也有鲁迅用娟细的字迹满满写下的德语。当看到其中用红笔记入的藤野先生的订正字迹时，我也被打动了，因为我感受到了在七十年前的仙台，提笔来写这些字的人的心情。

在《藤野先生》中，藤野先生朴素的人格与日本学生造成的丧失良知的事件之间，浮现出了鲁迅所确信的超越国籍的“真的人”的关系。这种关系的反面，就是等级观念和围着被枪毙的“犯人”喝彩的群众的形象。

据说，鲁迅晚年因与日本人的交往过于密切而时常有人骂他是“汉奸”，在当时的状况下这也不足为奇，鲁迅对此也十分清楚。在近代日中关系中，文学上的交流也好，个人之间的交往也好，常常要笼罩着委屈和悲剧的浓重阴影。其中，从藤野严九郎到内山完造构成的这根线连接着鲁迅，却是格外重要的。今天如何去读《藤野先生》，是我们自身的问题。

第二节 鲁迅与明治文学的“同时代性”

成为鲁迅部分评论底本的日本书

1906年（明治三十九年）3月，放弃学医，回到东京的鲁迅，7月短期回国结婚之后，又携同二弟周作人返回日本。从这时起到1909年（明治四十二年）的三年间，是留学生活中收获最多的时期。他虽在德语协会的德语学校保留学籍，却几乎没去上过课，而是通过自学正式开始了文学研究。据说，他与革命团体“光复会”的联系也很密切，在他住的地方，会员们经常聚会。在二弟周作人的协助下，他大力购入了许多与西方近代文学有关的书籍。除日本人的著作外，外国书也收集了好多。有些书在日本买不到，他便委托丸善书店直接从外国邮购。此外，他对发行新文艺杂志也倾注了极大的热情，甚至连《新生》这本杂志的命名和创刊号上使用的英国画家瓦兹的绘画《希望》都选好了。尽管等待着他的是流产的结局，但据说是为这本杂志而准备的《人之历史》、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》、《破恶声论》等篇文章，却陆续在留学生杂志上发表了。可以说，这些文章是鲁迅的文学原论，也是他青年时期思想的集成，从中已经可以看出鲁迅后来的思想框架。在留学生活结束的时候，他与周作人苦心收集、共同翻译的以俄国、波兰和巴尔干诸小国作家作品为主的短篇小说集——《域外小说集》（上、下）也出版发行了。

这一时期，他同周作人住在一起，或本乡汤岛二丁目的伏见馆，或本乡东竹町的中越馆，住所有几次变迁。至今，在本乡西片町十番地，仍保留着夏目漱石曾住过的一幢二层楼房，漱石从那里搬走后，鲁迅等五位友人合租这幢房子，取名为“伍舍”便是这个时候的事。据说，鲁迅对日本式的生活似乎并无抵触，他在住所里很习惯使用日本式的矮桌子，外出时也喜欢穿和服。至今尚存有他当时蓄着胡须，身着和服的照片。

那么，通过这种留学生活，鲁迅文学上受到了日本怎样的影响呢？

近年来的研究所逐渐明确的一点是，鲁迅这一时期写下的上述论文中的部分内容，是以当时日本人的著述和研究为基础的。比如说，据北冈正子持续了十几年的调查，鲁迅为写这些评论文章，汇集和参考的文献范围确实相当广泛，使人不能不重新对鲁迅其人在工作上的周到感到惊讶。虽然其中也有外国书，但成为鲁迅立论根据的还有一些是日本人的著述。例如，关于拜伦的，有木村鹰太郎的《文界之大魔王拜伦》（明治三十五年九月，大学馆）；关于雪莱（1792～1822）的，有浜田香澄的《雪莱》（明治三十三年十一月，民友社）等（北冈正子《〈摩罗诗力说〉材源考笔记》①）。鲁迅为阐述胜于武力和实学的“诗力”所援引的德意志青年诗人柯尔纳（1791～1813）的事迹，则被认为出自同样感动了石川啄木，并使石川啄木在《自涩民村》中写下了读后感的斋藤野之人②的《诗人柯尔纳》一文。这就是说，在鲁迅留学时代的评论中，关于欧洲近代文学的介绍，至少有相当一部分内容，是来自日本人的著述以及当时在日本广为流传的诸如卡莱尔（1795～1881）的《论英雄与英雄崇拜》之类的外国书。说得直白一些，把它们看成是剪刀加浆糊的工作也未为不可。

当然，剪刀加浆糊即使能说明准备的充分和研究的周到，却不一定能证明“影响”关系的存在。倒不如说，在剪刀和浆糊的使用方法中，有时也能鲜明地看到作者不容混淆的具有个性的态度。

还有一点，那就是尽管可以说鲁迅通过当时日本文学的流行时尚，接受了欧洲近代文学，但还谈不上仅仅是无主见的趋时。正像前面所讲过的那样，在翻译《域外小说集》时，特别是在关于东欧少数民族的文学方面，原本都是从外国直接订购的。我所认为的“影响”，是与“剪

---

① 有何乃英的中译本，题为《〈摩罗诗力说〉材源考》，北京师范大学出版社 1983 年 5 月。——译者注

② 斋藤野之人（1878～1909），日本近代浪漫主义批评家，高山樗牛的胞弟。毕业于东京帝国大学德文科，任《时代思潮》杂志编辑。评论活动主要在日俄战争前后，赞美天才，鼓吹个性，著作有《艺术与人生》（1907）、《哲人何在?》（1913）。曾写过两篇同名的《诗人柯尔纳》专论。前一篇写于日俄战争之前，强调“投笔从戎”的柯尔纳；后一篇写于日俄战争期间，重点对缺乏“理想”的战争进行批判，收评论集《艺术与人生》当中。——译者注

刀加浆糊”的事实本身有所不同的。

在关于日本文学对这个时期的鲁迅的影响问题上，过去有一种倾向认为：尽管鲁迅在日本度过了漫长的留学生活，但在文学上，却几乎没有受到同时代日本文学的什么影响。比如，竹内好在成为他最后一项工作的《鲁迅文集》第1卷解说中，也是这样写的：“鲁迅留学时代的文学运动，与日本文学并无干系……虽然同样是留学生文学运动，这一点，和十年后的‘创造社’形成了鲜明的对照。”

然而，正像竹内好在另一处所说的那样，“鲁迅从日本文学中吸收了很多东西。他在明治末年留学日本，通过日本语，也通过德语，吸收了欧洲近代文学。他的吸收方式，是相当富有个性的……”（《鲁迅与日本文学》）。的确，可以说，鲁迅以富有“个性”的态度，从日本文学中吸收了很多东西，比起日本文学本身来，他通过日本文学更多地吸收了“欧洲近代文学”。

鲁迅在东京时购买了许多书的事，前面已经写了。回国后，他仍分门别类一直购买日本书（《鲁迅日记》按年代记载着每年购书的日录和账目）。在《鲁迅全集》20卷中，翻译有10卷，占了全集的一半，其中欧洲文学的小说与评论，有很多是从日文重译或参考日文翻译的。他翻译介绍了厨川白村（1880～1923）、有岛武郎（1878～1923）等人的评论，也有和周作人合译的《现代日本小说集》（1923）。然而，这些虽然是“通过日语”来吸收欧洲文学，或者是从日本文学中把他认为对中国文学有必要的东西传播给中国，但还未必说得上鲁迅受到了日本文学的“影响”。

在这个前提下，竹内好强调的是鲁迅与日本文学吸收欧洲近代文学的区别。竹内说，（正如在《域外小说集》的翻译中所看到的那样）“比如说，他虽学了德语，但除了尼采外，对德国文学本身却并没接受。……他接受的并不是德国文学，而是被译成德语的弱小民族的文学，是波兰、捷克、匈牙利、巴尔干各国被压迫民族的文学，进而是斯拉夫语系反抗诗人的文学。这些对他来说都是切实的，因此他接受了它们”（《鲁迅与日本文学》）。也就是说，是一种“有名也好，没名也好，并不拘泥这些，而只是把对自己具有本质意义的东西拿来的态度”。这是“由鲁迅强烈的个性所决定的罢”。

竹内好说，与此相反，“日本文学……上来就涌向了第一流。接二连三地网罗在欧洲被视为近代文学主流的东西。首先是第一流的，其次是第二流的，这就是日本文学的做法。不仅在文学上，而且在一般文化上也是如此。日本文化力图以对欧洲文化近些、再近些的态度来使自己近代化”。“这样，从日本文学的角度看，鲁迅的那种接受外国文学的方式，也就只能是落后的了。鲁迅拿来的，从欧洲近代文学的主流看来，都是第二流或者是第三流的。……像鲁迅这样的近代文学开拓者，之所以对它们产生共鸣，也就被看成只因为是相应的落后的缘故”。（《鲁迅与日本文学》）

关于这一点，我认为，作为对日本“近代”的一般性批判，竹内的看法至今仍是有意义的。即使就事实而言，鲁迅为搜集《域外小说集》的材料，可谓费尽周折，丸善书店没有便委托该书店直接向国外订购；据说，也曾热心搜集过印度和埃及的作品，只是没能得到。这种态度，或许可以说是和竹内指出的日本文学对外国文学的“拿来方法”不尽相同的。

与明治三十年代文学的“同时代性”

在批判日本近代文学的范围内，如上所述，我肯定竹内好的见解，在此基础上，我所要考察的鲁迅与日本文学之间的影响关系是：

第一，鲁迅和明治三十年代文学之间所存在的某种“同时代性”（时代教养）以及这种“同时代性”的内涵。例如，人们普遍认为，鲁迅留学时期的思想受到了尼采的强烈影响，而这种情况同他留学时期正巧赶上尼采在日本的第一次流行期不无关系。尽管他对尼采的理解，具有在日本文学中所见不到的特征，然而，诸如将尼采作为进化论者，作为反科学、反道德、反国家主义以及文明批评家来理解的框架，则仍是与日本文学共有的。如果去读一下他当时的评论，就会进一步感受到它们和那时刊登在《帝国文学》、《太阳》杂志上的文章，有着相同的措辞和表达方式，或者说，有着浓重的相通的时代氛围。这种情况是和单纯的剪刀加浆糊的结果多少有些不同的。

倘若去看一下鲁迅留学期间的工作，就会发现一个很有意思的情

况，在科学评论与文学乃至文明批评之间，恰似一座过渡的桥梁一样，有儒勒·凡尔纳的科幻小说《地界旅行》和《月界旅行》的翻译。这种情况也有着凡尔纳的科幻小说在明治十年后的日本翻译界，享有数一数二的声望，亦曾被大量翻译过的背景（饭仓平照《鲁迅》）。

这些（尼采、卡莱尔、柯尔纳也好，科幻小说也好）与其说成是受到日本文学的影响，倒不如说，是鲁迅在“西欧冲击”的某一阶段共同的时代思潮或教养当中自身所面临的选取什么和怎么样去选取的问题。

第二，与此相关，竹内好所说的“鲁迅型”的对欧洲近代文学的“拿来方法”，在日本文学当中是否也能找到呢？竹内也在前面引述过的批判之后接着写道：“……本来，在日本近代文学的初期，似乎也有着并非如此的情况。在政治文学流行的时候，在后来的二叶亭的翻译当中，曾有过并非如此的倾向，到了森鸥外和上田敏[①]，已经很清晰。……”（《鲁迅与日本文学》）竹内好并没完全否认日本文学对鲁迅的影响，而是说，鲁迅“是怎样接受日本文学的呢？……，就是说没取上流。……鲁迅接受的是日本文学的旁系，主要是有岛武郎和厨川白村”（《鲁迅与日本文学》）。我所要探讨的，是与此相关的问题。

要而言之，竹内好着眼于对日本近代的批判，而我则在肯定竹内批判的基础上，把问题置于在明治什么时期、什么作家那里，可以找到鲁迅与日本文学之间的共同基础和“心心相通”的条件。

围绕着诗人柯尔纳的鲁迅与石川啄木

我认为，1907年（明治四十年）鲁迅26岁时写下的《摩罗诗力说》一文，是宣告着中国近代文学终于处在出发点的文章。这篇文章的主题在于阐发震撼昏睡于“污浊之平和”中的人们的灵魂，唤醒其主体性的“诗力”。从前面介绍过的北冈正子的调查中可以得知，在这篇分为九章的长篇力作中，动用剪刀浆糊之处随处可见。第二章最后部分引

---

① 上田敏（1874～1916），英法文学研究者、评论家、诗人。东京帝国大学英文科毕业。曾致力于向日本介绍象征主义，1905年翻译诗集《海潮音》，极大地影响了当时和以后的诗坛。死后留有译诗集遗稿《牧羊神》。——译者注

用的柯尔纳的情况，可看做其中的一例。

鲁迅这一段的论旨，是在进入论述“诗力”的本论之前，批判那些“笃定功力，摈斥诗歌，或抱异域之朽兵败甲，冀自卫其衣食室家”的尊崇实利主义者，意在阐明“黄金黑铁，断不足以兴国家，德法二国之外形，亦非吾邦所可活剥；示其内质，冀略有所悟解而已”。在这样的文章脉络中，鲁迅引述了柯尔纳的事迹。

“千八百有六年八月，拿坡仑大挫普鲁士军，翌年七月，普鲁士乞和，为从属之国。然其时德之民族，虽遭败之窘辱，而古之精神光耀，固尚保有而未隳”。1812 年普鲁士皇帝威廉三世下令成立国民军，“宣言为三事战，曰自由正义祖国”，对拿破仑开战。柯尔纳立刻辞去了维也纳国立剧场的诗人职务，应皇帝之召从军，年仅 23 岁便战死沙场。鲁迅在介绍了这位诗人的事迹、他留给父母的遗书以及他的诗集《竖琴长剑》后，写道：

> ……开纳（柯尔纳——译者注）之声，即全德人之声，开纳之血，亦即全德人之血耳。故推而论之，败拿坡仑者不为国家，不为皇帝，不为兵刃，国民而已。国民皆诗，亦皆诗人之具，而德卒以不亡。

并且说，这是笃守实力之辈所难以意料的罢。

但是，我从米田利昭那里得知，同一个叫做柯尔纳的“爱国诗人”的事迹，也可以在比鲁迅的这篇文章发表早大约三年的、石川啄木作于 1904 年（明治三十七年）的《自涩民村》中看到。日俄开战大约两个月后，啄木在《自涩民村》的 4 月 26 日中记：“今天花两小时许，翻阅爱国诗人柯尔纳事，悲痛而激动。”

接着，又介绍了这天早上他“翻阅”过的柯尔纳的事迹和这位诗人留给父母的遗书，内容和鲁迅介绍的几乎完全相同。然后，有这样一段话：

> 十万铁骑威压莱茵河南下之日，引导国民走向理想和光荣之路的，不为普帝御授的令旗，而实为不过是一兵卒的那朵不灭之花的

无限之力与生命……

虽然在表述上与鲁迅的略有出入，但在主张拯救民族危难的，不为国家，不为皇帝的权力，不为武力，而是“国民之魂”的“诗”和代表“国民之魂”的“诗人”这一点上，却与鲁迅的阐述相一致。

被斋藤野之人触发的鲁迅

可以推定，那天早上啄木“翻阅”过的柯尔纳论，是鲁迅和啄木共有的柯尔纳形象的相同材源。据松永正义推测，这篇东西，是高山樗牛的胞弟、英年早逝的批评家斋藤野之人写的。

而且，据松永正义说，柯尔纳这位——借用竹内好的说法——“既不是欧洲近代文学的主流，也不是第一流的”诗人，虽然在今天的大多数日本人的文学修养中已经脱落了，但在明治二十年代到三十年代末曾被相当广泛地介绍过。

据他调查，明治时期有关柯尔纳的翻译介绍情况如下：

（一）森鸥外、三木竹二译《德尼传奇》（《读卖新闻》明治二十二年十一月二十五日～十二月三日，收入《鸥外全集》第1卷）；

（二）矧川渔长（志贺重昂）《德国诗人柯尔纳传》（《栅草纸》2号，明治二十二年十一月）；

（三）盘峰樵者《柯尔纳传补遗》（《栅草纸》3号，明治二十二年十二月）；

（四）鹤之里人《爱国诗人特沃多·柯尔纳》（《文艺俱乐部》4卷9号，明治三十一年八月）；

（五）高山樗牛口述，斋藤信策（译者按：即斋藤野之人）执笔《诗人柯尔纳》（《中学世界》4卷2号，明治三十四年二月）；

（六）斋藤野之人《诗人柯尔纳》（《帝国文学》10卷3号，明治三十七年三月，后收入《艺术与人生》）；

（七）桥本青雨译《逃兵》（《太阳》12卷2号，明治三十九年二月）。

此外，还有依良子晖造的《乌兰德》里，作为德意志忧国诗人，也

例举了柯尔纳、爱伦德。据说，当时有很多论著都言及了柯尔纳。

对柯尔纳如此广泛的关注，显示出围绕着留学时期鲁迅的文学环境，笼罩着极为浓重的民族主义氛围。然而，即便是在同样的民族主义框架内，（二）和（四）的柯尔纳形象与（五）和（六）的柯尔纳形象却大相径庭。可以说，这是由于“民族主义”与诗（文学）的关系，或者是“民族主义”中的“诗”与“诗人”的任务发生变化造成的。

关于这个问题，松永认为：

> （二）的柯尔纳是所谓“壮士”的柯尔纳。他用剑将自己的著作一斩两段，笑言我非文人。对这样的柯尔纳来说，所谓诗就是明治维新志士那里的汉诗，是述志的东西，而不是行动的原则。
>
> （四）的柯尔纳是讴歌“国民理想”的诗人。在这个意义上，和野之人的柯尔纳形象更为接近。然而，这里的柯尔纳也还是一个自觉意识到“作为诗人的天职，不仅是舞文弄墨”，而应“投笔操剑”的志士。他的诗歌仍未成为行动的原则。
>
> （五）属名为高山樗牛，实际是斋藤野之人走上文坛的处女作。这里的柯尔纳也是为了“人生最美好的生活”而操剑的。然而，这里说的“操剑”本身不过是次要的问题了，因为他并不是靠剑和行动去拯救民族和国家，而是凭借诗把“国民精神”引向“自由和理想”。如果说，（二）和（四）的柯尔纳形象，是以更具有国权论色彩的民族主义为基础的话，那么这里的柯尔纳形象所依据的民族主义基础便是“文学”。
>
> 日俄战争开始后，野之人再次推出了（六）的柯尔纳形象，对日俄战争展开了野之人式的批判。因为在野之人看来，进行战争的目的应在于使日本向着“自由和统一的理想”，获得无限的活力和向上的力量，“漫无边际地罗列人道、爱国、敌忾等字眼，一味地去阿谀国民的愚昧”，进行缺乏精神根底的战争，不仅毫无意义，甚至有害。野之人认为，日本需要的不是柯尔纳的剑，而是柯尔纳的诗。柯尔纳的军歌并不是因为是军歌而受到尊崇，它也和柯尔纳的恋歌、野花之歌一样，由于是“人生活力的激响”，是“向上之声”，是“永恒的德意志国民之声”，因此，才能在德国国民中唤起

对自由和统一的觉醒。倘若缺乏这些内容，则无论怎样奢谈“爱国”也毫无意义。野之人的结论是：“国民啊，觉醒吧！没有理想和青春力量的诗，总是死文字；更进一步地觉醒吧，赞美如此死文字的国民，其命运只能是堕落、死灭和永久的耻辱！”①

的确，正如松永所指出的这样，到了斋藤野之人这里，柯尔纳才一反那种专事实力和军备的形象，而和鲁迅所阐述的是“心声”，是国民之魂的“诗”的力量的柯尔纳形象相一致。从内容和表述方式的重合情况来看，推定鲁迅在《摩罗诗力说》里对柯尔纳的介绍，是受到了斋藤野之人的柯尔纳论的触发恐怕不会有错吧。野之人的柯尔纳论收入他的《艺术与人生》一书，而这本书的出版发行，和鲁迅撰写《摩罗诗力说》又同是在明治四十年（1907）。

此外，啄木在明治三十七年四月二十六日早上读到的使他“悲痛而激动”的柯尔纳论，也可以看做是发表在同年《帝国文学》杂志3月号上的这篇野之人的柯尔纳论。

这样，便可以大抵确认，连接鲁迅和啄木的媒介，是斋藤野之人。然而，这并不仅仅是在有关柯尔纳这位诗人的介绍上，鲁迅和啄木拥有相同的底本的问题。上述事情，不过是偶然遇到的问题线索而已。问题的核心在于，在日本明治三十年代的文学思潮上，包括野之人的哥哥高山樗牛和木村鹰太郎（据说，鲁迅论说拜伦的许多材料都出自这个人）等人在内的，这些并不是“日本文学主流”（竹内好语）的范围更为广阔的人们，和鲁迅共有的东西是什么呢？接近这个问题，意味着两方面的工作：一方面，是以鲁迅为参照，来探讨日本近代文学史上向来被忽略了的一个重大问题，即与政治上的民族主义（国家主义）有所区别的作为文学及近代固有问题的民族主义。另一方面，是把竹内好以后，人们一直作为日本近代文学的对立面，并以此来批判日本近代文学的鲁迅，再次拉回到同时代的日本文学中来。

---

① 《明治三十年代文学与鲁迅》，《日本文学》1980年第6期。

第三节 批判"国粹"——"文化上的民族主义"

从民族主义来看啄木和鲁迅

众所周知，石川啄木在日俄战争当初，还是个"天真的爱国少年"，随着战后他对社会主义的倾向逐步加深，便深深陷入到社会革命志向和民族主义之间的矛盾苦恼中。

第二次大战后，围绕着对啄木这种思想状况的评价，丸山真男、竹内好、石母田正、中野重治等人，展开了一系列关于"社会革命与民族主义"问题的讨论。这些讨论的出发点，是丸山真男提出的在亚洲各国民族主义当中，惟有日本的民族主义具有特殊的性格和地位这一问题。在亚洲其他国家，社会革命与近代民族国家的形式（民族独立）这两个课题通常连为一体；而只是在日本，由于很早就成功地"自上而下"形成了国家，就使得作为"国民"主义的民族主义，被纳入到了作为"国家"主义的民族主义之中，这种民族主义就成了社会革命这一课题的对立形态。在鲁迅那里（广义上是日本以外的亚洲近代文学），并没发生啄木那样的"爱国"和"革命"相矛盾的悲剧。

虽然形态上多少有些变化，但这个问题在我们祈愿亚洲人民的友好和相互联系，并要为此去做些什么的时候，却作为一个总是要遇到的大问题，仍遗留至今。亚洲的民族主义问题也是今天的问题。

围绕着这样的民族主义问题，我想探讨的是，在明治三十年代的鲁迅与啄木（广义上是日本近代文学）之间，是否存在着共同基础——"相通的东西"呢？如果说存在的话，那么又是怎样的民族主义呢？

还是回到啄木那里去吧。关于他以日俄战争为界，从一个"爱国少年"转变为"社会主义者"，我也有大致的理解。但是，据米田利昭说，啄木在日俄战争后具有的社会批判视点的某些要素，实际上在开战当初他所写的看似被狂热的爱国主义所装扮的几篇文章中，已经可以看得出来。前面引用过的言及"爱国诗人柯尔纳事"的《自涩民村》，也是其中的一例。

米田利昭指出，所谓某种要素，是指这些文章里（《致野村长一书简》、《战云余录》、《自涩民村》以及《追悼马卡罗夫提督的诗》等等），虽然确实表现出了高昂的爱国情绪和对战争的赞美，但同时，文章的整体基调却是“文明批评性”的，虽说是在肯定战争的框架内，然而却有从当时的一般性战争赞美“溢出”的地方。①

例如，即使是在《自涩民村》这篇开战两个月后写下的文章里，啄木已经提出了“战后国民的觉悟”问题，要求同胞反省，他说，“反省吧，如果有人要把逐渐麻痹了的日本精神复活到新的理想的荣光里，那么就应该首先学习我们的柯尔纳。”

在狂热于战胜的“爱国呼声”里，啄木发现，国民的“火酒一醉的行动”，并不是建立在“强盛的生存意义的自觉”基础上的，于是他向国民呼吁，要对“耽溺于物质魔力的内心状态”进行反省，并对“以带利息的国债券应募额的多寡来衡量爱国程度的世间”报以感叹。啄木的这种态度，已经是“文明批评性”的了。啄木从中看到了日本精神的“麻痹”，而且他强调了拯救精神，使之“复活”的作为“文明批评家”的“诗人”的使命。这种“诗人”的形象，和他从敌将马卡罗夫②提督身上看到的“孤立战斗的英雄”这一形象基本上是相连的。在他看来，正是诗人才是代表“国民的理想”，具体体现着真正的民族生命力的人。

也就是说，当时啄木有着“一个是文化上的自立要求，换句话说，就是文化上的民族主义；一个是自我意识，或个的主体性的自觉”这样的双重契机。——以上，是我结合自己思考的问题，对米田利昭的论述所做的归纳。

米田指出的啄木的情况，令我感到惊讶，这和历来对留学时代鲁迅的看法（例如，丸山升的《鲁迅》）几乎不走样地重合在一起，尤其在米田引用的啄木的文章里，处处散见着与鲁迅留学时期的文章相同的表述方式和相同的氛围。而且，这两种情况，在松永正义指出的斋藤野之人那里，也完全相同。

---

① 米田利昭：《啄木是怎样的诗人》，《日本文学》1977年第5期。

② 马卡罗夫（1848～1904），俄国提督。1904年日俄战争爆发后，任俄国驻太平洋舰队司令。同年4月，在旅顺口因旗舰被日舰鱼雷击沉身亡。——译者注

鲁迅的“文明批评”性态度

这里将重新整理一下鲁迅和啄木、野之人共有的民族主义是怎样的这一问题。例如，在同一时期的东京鲁迅写下的文章中有这样一段：

> 故今之所贵所望，在有不和众嚣，独具我见之士，洞瞩幽隐，评骘文明，弗与妄惑者同其是非，惟向所信是诣，举世誉之而不加劝，举世毁之而不加沮，有从者则任其来，假其投以笑吗，使之孤立于世，亦无憾也。则庶几烛幽暗以天光，发国人之内曜，人各有己，不随风波，而中国亦以立。（《破恶声论》）

鲁迅在这里所期待的，是独具我见的“文明批评家”的出现，由他们来呼唤国民之魂，发其“内曜”，唤醒每个国民“个”的主体性，并以此来实现中国的独立。可以说，这就是鲁迅当时抱有的救国（或革命）的图景，也是他那里的民族主义的基本构造。

实际上，他自己也想当一名作为“精神界之战士”的文明批评家，其实践便是他当时的文学运动。包括前面提到的言及柯尔纳的《摩罗诗力说》在内，鲁迅留学时期的全部文章都贯穿着文明批评性态度。这种态度既针对着“本根剥丧，神气旁皇，华国将自槁于子孙之攻伐”的五千年传统文明的解体，也针对着作为其具体表现的“诗人绝迹”的现实和伪士们“恶声”的泛滥（尤其针对缺乏精神根底的浅薄的启蒙主义、实利主义、立宪议会主义等等）。这些内容，将在后面略为详细地接触到。本来，鲁迅以在仙台的体验为契机，放弃医学而立志文学，就是因为他把“改造国民精神”看做当务之急。因此，他的文学从一开始就具有与民族主义相结合的文明批评的性格，也便是顺理成章的事了。

关于野之人和啄木就不再重复了。其文明批评性的民族主义，在日

本文学史上，是一个短暂的过渡时期的现象：它从政治小说[①]时代或明治二十年代的民族主义开始，到大正时期的艺术至上主义和文化主义——民族主义＝国家主义同文化意识和艺术家意识的分裂——出现时结束。也就是说，可以使人感受到这个过渡时期的混沌：每个人都具有向不同方向分化的可能性和危险性。

例如，前面提到的松永正义在谈到斋藤野之人时期的民族主义时指出，“野之人的日俄战争论，不论和当时占主导地位的主战论相比，还是和平民社[②]”一派的反战论相比，都是独树一帜的”（因野之人的日俄战争论，《帝国文学》被迫停刊，野之人也辞去编委职务）。“他用‘宗教的理想的帝国主义’这样的措辞，把战争作为彻头彻尾的文化问题来思考。所以，他虽然是强硬的主战论者，但在他主战论的最主要部分里，却脱离了现实的战争过程，以主战论者的资格来批判战争。”这一点是引人注目的。但我想重视的是，这种民族主义，虽然包含着与鲁迅的民族主义相反的动向，但在这个阶段，在试图把战争、革命、政治作为“文化问题”和“个人”灵魂问题来把握的文明批评性的态度里，还保留着岌岌可危的接点以及当时确实存在，而后来又丧失了的文化上的民族主义同近代文学结合的可能性。

这种“文明批评”性态度，同明治三十年代那个被称为“诗和评论的时代”的日本文学的整体倾向不无关系，同主张“作为文明批评家的文学者”的高山樗牛及其同僚登张竹风[③]以及叫喊着“何以未出现大文

---

① 政治小说，兴起于明治二十年代（1888年）前后的自由民权运动高涨时期。当时日本的进步思想家和启蒙主义者，纷纷运用小说来宣传自己的政治主张，推动自由民权运动的发展。“政治小说”之名由此而来。日本的政治小说不仅是日本近代文学的先声，而且对中国近代文学也产生了巨大影响。例如著名的《经国美谈》《佳人奇遇记》等作品曾在甲午海战后的中国风靡一时，并推动了中国政治小说的出现。——译者注

② 平民社，日本明治三十年代的社会主义团体。1903年10月，由堺利彦、幸德秋水等人创立于东京。机关报《平民新闻》（周报）。该团体反对日俄战争，主张和平主义和社会主义，并举办演讲会等活动。1905年10月被迫解散。——译者注

③ 登张竹风（1873～1955），日本近代评论家、德国文学研究者。本名信一郎，东京大学德文科毕业。1900～1903年任《帝国文学》杂志编辑期间，发表多篇有关尼采和德国文学的评论文章。在本书提到的1901年围绕高山樗牛的《论美的生活》一文而展开的论争中，支持高山的观点。著作有《尼采与两个诗人》、《气焰录》等。——译者注

学乎?”的内村鉴三等人的文明批评性态度不无关系。而包括鲁迅在内，我们从他们的文明批评里，都可以同样找到作为明治三十年代时代思潮的尼采的流行，即尼采的个人主义及其对19世纪文明——实利主义、物质主义、平等主义——批判的影响。

强调作为“文明批评家”的“诗人”的作用

“诗”及“诗人”的作用

在拯救普鲁士的是诗人，是全体国民心中的所具有的“诗”（鲁迅说的“诗”，与啄木说的“理想”和“精神”是同义语）这一点上，鲁迅与啄木、野之人是一致的。

这一时期的鲁迅，把救国希望寄托在以“心声”和“内曜”来唤醒国民主体性的少数“精神界之战士”的出现上。

> 本根剥丧，神气旁皇，华国将自槁于于孙之攻伐，而举天下无遗言，寂漠为政，天地闭矣。狂盛中于人心，妄行者日昌炽，进毒操刀，若惟恐宗邦之不蚤崩裂，而举天下无遗言，寂漠为政，天地闭矣。吾未绝大冀于方来，则思聆知者之心声而相观其内曜。内曜者，破黮暗者也；心声者，离伪诈者也。人群有是，乃如雷霆发于孟春，而百卉为之萌动，曙色东作，深夜逝矣。惟此亦不太众之祈，而属望止一二士……（《破恶声论》）

在前面引自《破恶声论》的那段话里，鲁迅把这样的人物称做“独具我见之士”，在这里又叫做“知者”，有时还把这样的人物叫“天才”、“英雄”，有时也叫“精神界之战士”（《摩罗诗力说》），但他基本上是从“诗人”的角度来把握这种人物的性格的。或许可以指出，这种人物性格，在当时的背景下，就是鲁迅和啄木等人所共有的在知识青年中广为流传的卡莱尔笔下的那种“作为诗人的英雄”（卡莱尔《论英雄与英雄崇拜》第三章题目）的形象。鲁迅说：

> 盖诗人者，撄人心者也。凡人之心，无不有诗，如诗人作诗，

诗不为诗人独有，凡一读其诗，心即会解者，即无不自有诗人之诗。……诗人之为语，则握拨一弹，心弦立应，其声激于灵府，令有情皆举其首，如睹晓日，……而污浊之平和，以之将破。平和之破，人道蒸也。虽然，上极天帝，下至舆台，则不能不因此变其前时之生活；协力而天闼之，思永保其故态，殆亦人情已。（《摩罗诗力说》）

这些话，明确表达了鲁迅所把握到的作为“文明批评家”（还不如说，近乎呐喊于旷野的“预言者”）的“诗人”的作用，以及起而呼应的作为每个人“心弦”的心上自有之“诗”的意义。正是对“诗人”作用的如此强调，才是鲁迅留学时代文学运动的主旋律。

鲁迅把以拜伦为首的“恶魔派”诗人们作为这种“诗人”的代表，称他们为“反抗和行动的诗人”，并竭力予以介绍。鲁迅借拜伦之口说：“恶魔者，说真理者也。”从前面的引文中可以看出，这种诗人的形象，和米田利昭指出的啄木那里的情况相同，是和“孤立战斗的英雄”形象连接在一起的。

进而，在认为“诗人”和“诗”胜于国家（富强和制度），是民族之魂的根底，承担着代表民族精神和理想的使命这一点上，鲁迅的诗人观和人们指出的啄木等人的情况亦有相同之处。

《摩罗诗力说》的开头这样写道：

人有读古国文化史者，循代而下，至与卷末，必凄以有所觉，如脱春温而入秋肃，勾萌绝联，枯槁在前，吾无以名，姑谓之萧条而止。

这种萧条之感从何而来呢？人类文化留给后世的，最有“力”的便是“心声”。古民之“神思”（想像力），成为“接天然之闷宫，冥契万有”的语言的，就是“诗歌”。诗歌“度时劫而人人心，……且益曼衍，视其种人”。然而，随着文化的衰败，民族命运殆尽，诗歌之声殆绝，这个国家的文化历史，也便接近了最后一页。“诗人绝迹，事若甚微，而萧条之感，辄以来袭。”

鲁迅的民族主义的特征

鲁迅上面的话表明，他当时的民族主义，和人们指出的啄木的情况一样，具有双重契机，一方面是“文化上的自立要求”，换句话说，就是文化上的民族主义；另一方面是，这种文化上的民族主义，又首先是以个的自立、国民的“人各有己”，即国民主体性的确立为前提的。

当时鲁迅的民族主义，首先是来自中国被西欧列强瓜分的危机日益紧迫的危机感。正像后面所要谈到的那样，他虽然也相当深地介入了直接的政治运动，但是，他的民族主义特征却在于他并不把中国危机的原因，单纯视为军备和国力的落后，而是更深刻地看成为民族灵魂的衰弱。鲁迅把他的这种民族主义，概括为“改造国民性”。这种“文化上的民族主义”，在鲁迅那里表现得很明显，不过，在他下一代，即大正时期的留学生文学团体“创造社”的人们身上却看不到了。这种情况虽然来自两者对近代的不同理解，也就是他们觉醒了的“自我”性格的差异（后述），但我认为，这仍然可以从鲁迅和他留学时期的明治三十年代的民族主义的关系中获得某种解释。

特别是这里的把“民族的自立”和“个的自立”把握为一体的情况，如果换句话说，就是近代文学中的“个人主义”与“民族主义”的问题。为探讨这个问题，就有必要去看一下“尼采的个人主义”怎样影响了鲁迅。鲁迅留学时期的思想，可用尼采主义来概括这一点，已被普遍接受。这和鲁迅来日本的1902年（明治三十五年），正赶上尼采在我国的第一次流行达到一个顶点的情况没有关系是很难想像的。

第四节 对尼采思想的接受

尼采在日本的第一次流行

尼采在我国的第一次流行，时间上恰好是在日清战争至日俄战争的十年间。

桥川文三把这十年间日本混沌的精神状态表述为，“洋溢着暧昧的‘稚嫩’，交织着纯情与傲慢，就像青年浮士德那样，怀抱着‘两个灵魂’”（《高山樗牛》，《明治文学全集 40》解说）。这十年间，一方面是“膨胀的日本”日新月异的发展，一方面是“日清战争后发展起来的产业社会迅速带来的病态”；前者所唤起的“乐观情绪”和后者所造成的“怀疑”“苦闷”交织并存。而这种精神状态，似乎也反映在这一期间尼采形象的某种变迁当中。

第一个把尼采介绍到我国的是井上哲次郎[①]，接受这个尼采并将其导入文坛的论者（未署名，一般认为是姊崎嘲风）笔下的尼采形象，应该说是个积极的奋斗的人（《尼采思想的输入与佛教》，明治三十一年三月《太阳》4 卷 6 期）。不妨叫做国权论——反基督教式的尼采。

接着出现的，是对 19 世纪文明——国家主义、科学万能主义、平等主义等进行猛烈批判的“文明批评家”、“极端的个人主义者”、“无道德主义及非科学主义”者的尼采形象。

到了和第二种尼采形象重合出现的樗牛的所谓“本能主义”形态为止，第一次流行期的尼采形象便确定了下来。这就是“本能主义者”尼采。正像西尾干二在谈到樗牛的《论美的生活》（明治三十四年八月《太阳》7 卷 9 期）时所阐述的那样：“樗牛把追求绝对谓之‘美的’。这有放纵本能的意思，把自由和秩序对立起来，把组织和个人对立起来，樗牛所言，归根结底和后来支配日本的近代主义的社会观、人性观是一回事”（《尼采与高山樗牛》，《近代文学评论大系》月报 5）。在这个意义上，就是“近代主义”的尼采形象。这里所说的“近代主义的社会观、人性观”，和片冈良一、中村光夫等人指出的产生于日俄战争之

① 井上哲次郎（1855～1944），日本近代哲学家。1880 年毕业于东京帝国大学，1884 年留学德国，回国后任东京大学教授。作为日本近代第一本哲学词典《哲学字汇》（1881）的编辑者，井上在向近代日本介绍西方哲学，特别是德意志观念论方面是有贡献的。但他的基本思想是维护天皇制国家的。他不仅在政府的授意下为《教育敕语》做注解，而且还在 1903 年展开的“教育与宗教的论争”中，激烈攻击内村鉴三，称基督教为反国体宗教。著作有《日本阳明学派之哲学》、《国民道德概论》、《巽轩诗抄》等。——译者注

后的日本自然主义文学[①]中的社会观和人性观也是相同的。而且在意识上，它们还以“作为外部束缚的规范”及其与之相向对立的“作为缺乏束缚的感性自由”（丸山真男《日本自由意识的形成和特质》）的形态，至今仍强有力地根植在日本人当中。

从“积极的奋斗的人”到“本能主义者”，尼采形象的如此演变，反映了当时社会的一系列转变过程：日本被殖民地化的危机感开始淡薄，“乐观情绪”开始高涨，民族主义丧失“纯情”而变得“傲慢”，而随着明治体制的巩固，社会矛盾也进一步深化了。

换句话说，这十年间尼采的流行和尼采形象的演变，有着上述的背景，反映在日本近代文学史上，也是一个感性上的“自由”以及“自我”意识的确立过程。

我国知识青年“自我”的推移

与尼采形象的上述演变相对照的，是山路爱山（《现代日本教会史论》）和隅谷三喜男（《近代日本的形成与基督教》）等人早就指出过的明治十年代基督教在农村以富农阶层为核心的发展和到了明治二十年代，已经出现了今天所能见到的都市型教会的新教教会在日本的“质变”的过程（小川圭治编《日本人与基督教》）。此外，还可以列出内田义彦所指出的，从“政治青年”到“文学青年”的明治时代知识青年类型的变化（《知识青年的各种类型》——《日本资本主义的思想形态》）。

---

① 日本自然主义文学，自然主义文学最早源于19世纪后期的法国作家左拉，20世纪初传入日本。小杉天外、永井荷风等人曾运用左拉的方法进行尝试，但并没取得很大的成就。日俄战争后，人们强调合理主义精神与个人觉醒，左拉式的写实性观察态度便和日本并未成熟的张扬自我，要求个性解放的浪漫主义合为一体，形成了具有日本独特个性的自然主义文学。一般认为，岛崎藤春的《破戒》（1906）和田山花袋的《棉被》（1907）是日本自然主义文学的实践标志，而德田秋声、正宗白鸟、岛村抱月、长谷川天溪等作家理论家的评论，则在理论上起到了推波助澜的作用，二者的结合便形成了一种群体性的文学运动。在鲁迅留学日本的后期，自然主义文学开始成为日本文坛的主流。这场文学运动，使日本的写实主义达到了一定的高度，发挥了张扬个性的作用，但它的末流，便是在郭沫若、郁达夫等人留日期间盛行起来的以描写身边琐事为主的所谓“私小说”和“心境小说”。——译者注

内田在谈到从明治到大正知识青年当中的“我”的性格时，把“从明治初年的动乱[①]开始，经过自由民权运动[②]，再到二十年代的民族主义这一时期成为道德中坚”的那一代人，叫做“明治青年（政治青年）”；把“在此后的‘日清战争中懂事’（阿部次郎《成长记》），又在日俄战争前后的军国主义氛围中，被赋予了自我觉醒”的那一代人，叫做“明治－大正青年（文学青年）”。他指出，在两者之间，“理应解放的‘我’的性格”产生了差异。

“明治青年”时代，强调的是“个的独立”和“独立的精神”。

> 在明治青年那里，“我”的自觉和国家独立的意识紧密相连，胶不可移。……然而，反过来说，这又意味着把个人的独立，作为国家独立的绝对条件来要求。“我”作为国家的一员，并不意味着使我去迎合事先由当政者确定的国家意志，而是意味着“我”是参与决定国家意志的政治上的能动者，“我”的自觉，是这种情况下作为国家一员的自觉。……理应解放的“我”，并不是非政治性的“我”，而是作为政治上的能动者的“我”。……

与此不同的是，在“文学青年”时代：

> 曾具有生产力性格的富农，成为寄生的地主，与此拥为一体的日本资本主义已被赋予了巩固的体制。……（在这种时代的变化

---

① 指明治近代体制取代德川幕府德封建体制时所产生的一系列社会动荡现象。——译者注

② 自由民权运动，19世纪70年代中期到80年代中期的日本资产阶级政治民主运动。其背景是明治维新后，天皇专制统治的日益绝对化所导致的各阶层的不满。运动的要求有五项，即要求开设国会，减轻地租，实施地方自治，制定宪法和废除不平等条约，目标是建立民主立宪国家。1874年，板垣退助等士族反对派组织起立志社和爱国社，开展以建立“民选议院”为核心的民主改革运动。此后自由民主党派和团体纷纷成立，其中影响较大的是1881年成立的自由党，它宣传“主权在民”和“民定宪法”，并举行多次武装暴动。但由于士族和地主知识分子组成的领导集团的动摇和软弱，历时十年的自由民权运动在并没取得民主成果的情况下被镇压下去了。——译者注

中）知识青年（在认同体制本身的前提下）主张脱离乃至逃避体制以外的“我”的存在。

所以，把他们和“政治青年”比较时，就会发现：

> 虽然都是对抗当政者，但反抗的构造不同，理应解放的“我”的内容也不一样。……在这里，作为前提的是，国家意志本身，已经成了从“我”的外部被赋予的东西，因此，摆脱国家意志，实现“我”的解放，就意味着放弃自己的政治志向，在政治世界以外找到“我”（“我”是什么？——反省自我）。

内田还指出了“我”的性格的另一个特点，即由“生产型”向“消费型”的转变。

> （在明治青年那里）理应解放的“我”，并不单纯是处在消费者资格中的“我”，而是作为生产上的能动者的“我”。这一点，恰好同大正十二年以后在领薪者阶层中出现的消费主义形成了鲜明的对照。其中间形态，是大正时期的文化主义……

虽然在“大正时期的文化主义”和晚于鲁迅一代的留学生团体“创造社”之间可以找到深刻的联系，但这里我想注意的是，明治三十年代的“文化主义上的民族主义”，是明治二十年代以前的民族主义到大正时期文化主义这一过渡时期出现的现象。明治二十四年一月，高山樗牛提出的“作为文明批评家的文学者”，虽然被看做是他由日本主义向尼采主义转化的标志，但这可以说，是他率先感受到了这个过渡期的时代潮流。

内田义彦指出的由“政治青年”到“文学青年”的演变，在文学史上就对应表现为，从明治十年代的政治小说，到日本近代文学在日俄战争以后的自然主义文学中获得初步确立的过程。在谈到高山樗牛的尼采主义时所说的“近代主义的社会观、人性观”和自然主义所代表的“文学青年”的自我性格是相同的。

就基督教会的演变而言，明治十年代的基督教，在封建价值观的崩溃时期，把基督教作为取而代之的西方近代的新价值观，燃烧着力图以此创造新日本的热情。在其拥有的社会意义及其承当的使命这一点上，和被称为“第二次开国”的第二次世界大战结束后的马克思主义很相似。明治十年代的基督教，正像以埼玉县、群马县的田耕和养蚕地区为中心展开著名的上州传教活动所代表的那样，和纺织等手工业的技术革新以及资本主义自下而上的形成相伴随，具有生产性性格。然而，在富农和中农阶层的离开土地的土地所有者和佃农的分化过程中，基督教丧失了承担者，以明治二十三年颁布《教育敕语》[①]为界，信徒人数不再增长；继而在明治二十年代的“教育与宗教”[②]的论争等对基督教的攻击（其核心人物是井上哲次郎）中，基督教势力逐渐衰退下去，而到了明治三十年代东山再起的时候，基督教已经丧失了其政治和生产力性格，转而成为专门承纳那些从农村共同体中被排挤出来流落城市的知识

---

① 1890年10月30日明治政府以天皇名义颁布的关于国民道德和国民教育的法令。全文三百一十五字。这个法令强调了天皇制国家理念，把天皇之有德和臣民之忠诚作为“国体之精华”，把“孝敬父母”，“扶翼皇运”以及相关的十四种德行指定为“皇祖皇宗之遗训”，要求国民作为普遍道德准则永远遵守。《教育敕语》公布后，各个学校不仅被要求在各种仪式上“捧读”，而且也成为所有德育科目的基础，这实际上意味着其他非天皇制的思想和宗教——如基督教——的被排斥。内村鉴三出于基督教信仰的理由，拒绝向《教育敕语》敬礼的所谓“不敬事件”以及围绕这一事件而展开的“教育与宗教”的思想论争就是在这个背景下发生的。从“九·一八事件”后到第二次世界大战结束的十五年间，《教育敕语》被神化到极端的程度，从而成为专制主义道德基础。1948年，日本国会通过决议，废除《教育敕语》。但在1950年以及田中角荣、中曾根康弘内阁时代以来，一直有肯定或要求重新评价《教育敕语》的动向。——译者注

② 1891年1月，在东京第一高等中学任教师的内村鉴二，出于自己基督教信仰的理由，拒绝在学校的“捧读”仪式上向《教育敕语》敬礼，引发了所谓“不敬事件”。“不敬”，按日本当时的刑法，是指对“天皇、太皇太后、皇太后、皇后、皇太子及皇太孙”的“不敬行为”，属于“不敬罪”。内村因此被迫辞职，但这件事却被各种保皇的反基督教团体的报纸和刊物在全国范围内大肆报道，遂成为“事件”。1893年，东京帝国大学教授井上哲次郎（此前曾出版过《敕语衍义》，为《教育敕语》做注解）出版了《教育与宗教的冲突》，以内村的“不敬事件”为例，攻击基督教是反体制宗教，“缺乏国家主义精神”，“不适合我邦”，引起日本基督教界的强烈抗议和反驳。随着甲午战争的到来和人们注意力的转换，这场教育与宗教的论争也逐渐消沉下去了。——译者注

青年的内心苦闷的都市型教会。这一过程，恰好和内田说的从“政治青年”到“文学青年”的过程相重合。此外，明治三十年代都市型教会的确立，刚好和“受尼采刺激的苦闷青年”的出现，处在同一时期。

尼采形象的变迁及其意义

如此看来，在日清、日俄两场战争之间尼采流行于我国的现象，构成了从明治二十年代的“民族主义”，到日俄战争后支配日本的“近代主义社会观、人性观”这一思想变迁的中间环节。事实上，明治二十七、二十八年前后，由井上哲次郎所介绍的尼采，进入明治三十年代，逐渐引起了人们的关注。明治三十四年，包括以樗牛和竹风等人为代表的“帝大派”和以长谷川天溪[①]以及后来出马的坪内逍遥[②]为代表的“早稻田文学派”之间所发生的所谓“美的生活论争”[③]在内，这一年成了名副其实的“自尼采始，至尼采终”的“尼采年”。但是，以明治三十五年为一个顶点，仅就《帝国文学》[④]和《太阳》[⑤]这些当时的杂志

① 长谷川天溪（1842～1912），本名诚也。日本近代评论家、英国文学研究者。毕业于东京专门学校文科（现早稻田大学文学部）。早年在博文馆（出版社）做《太阳》杂志的编辑，也发表评论，主张应把科学方法导入文学。日俄战争以后写的《幻灭时代的艺术》（1906）和《现实暴露的悲哀》（1908）使他成为日本自然主义文学的倡导者之一。主要著作还有《自然主义》、《文艺与心理分析》等。——译者注

② 坪内逍遥（1859～1935），日本近代小说家、剧作家、评论家、翻译家。1883 年东京大学政治经济学部毕业后，任东京专门学校（早稻田大学前身）讲师。1885～1886 年的《小说神髓》，是日本近代第一部关于小说的系统性理论著作，成为日本近代文学诞生的标志之一。1891 年，坪内与森鸥外开展的关于理论问题的论争，被认为是日本近代浪漫主义文学的先声。作品有小说《当代书生气质》、《细君》、剧本《役行者》、《桐一叶》等。此外还是莎士比亚的最早的翻译者和介绍者。——译者注

③ 论争发端于高山樗牛 1901 年发表的《论美的生活》一文。在这篇文章中，高山赞美了尼采的超人思想，把个人价值摆在了高于一切的位置，把满足本能强调到了极端的程度，认为“人生最大的快乐终究在于性欲的满足”，“道德的最高境界就是无道德”等。这些主张遭到长谷川天溪、坪内逍遥等许多论者的反驳，认为高山的看法和尼采一样有失道义。而支持者只有评论家登张竹风和诗人与谢野铁干两个人。——译者注

④ 学术文艺杂志。1895 年 1 月创刊，1920 年 1 月停刊，共出 296 期。其母体是 1894 年由东京帝国大学的教师、毕业生和在校学生成立的帝国文学会。

⑤ 1895 年 1 月由博文馆创刊的综合杂志，到 1928 年 2 月共出 530 期。

而言，文坛的关注点，则迅速地由尼采转到了自然主义方面来。

在不到十年的时间里，尼采形象在我国经历的从“积极的人”到“文明批评家”，再到“本能主义者”的变迁，刚好以过渡桥梁的形态，处于内田义彦所说的从“政治青年”的“道德中坚”，到“文学青年”的“自我”，这一“我”的性格变迁的中间环节上。这也是一个从政治上、生产上能动者型的意志上的“独立精神”，转化为非政治性的消费者型的感性上的“近代自我”意识的演变过程。

尼采形象的这种变迁，意味着对尼采的“个人主义”理解的变化。如果说，欧洲近代思想的核心，在于“人作为个的自觉”，在于“个”在和绝对者直接连结意义上，“个对于整体并非部分关系上的存在物”这一命题所显示的作为“人格”的人性观的话，那么怎样理解和怎样接受“个人主义”，对于亚洲的近代化来说，就是一个根本性的问题。而在明治三十年代尼采形象的变化，也就是对尼采的个人主义理解的变化，不是说明在接受个人主义（作为“个”的人性观）的问题上，这一时期出现了一条歧路吗？有人指出，虽然嘴上可以称“个的自觉”或“所有近代性人格前提的道德内面化”，但却不去实行，而只是贪婪和勤勉地去学欧洲近代产生的“结果”，便是后来日本的“近代”（丸山真男《超国家主义的逻辑和心理》）。尽管如此，但在明治三十年代，不是存在着“道德内面化”的另一种可能性吗？恰好同一时期留学日本的鲁迅，在理解尼采的个人主义方面，不是显示着亚洲近代所存在的对“个”的思想的接受以及“道德内面化”的另外一种可能性吗？

总之，在我国关于尼采的最早的两本专著（桑木严翼[①]《尼采氏伦理说一斑》、登张竹风《尼采与两位诗人》）出版发行的明治三十五年，是“尼采热”达到的一个顶点。这一年——正如桥川文三所表述的那样，“当时的那种欢天喜地，如醉如狂，在后来的日本历史中已经看不

① 桑木严翼（1874—1946），日本近代哲学家。东京帝国大学哲学科毕业后，留学德国、法国、英国，回国后任东京帝国大学教授。其《哲学概论》（1900）是日本近代最早的哲学概论。代表作有《康德与现代哲学》（1917）。——译者注

到了”——也是使日本国民的乐观气氛达到顶点的缔结日英同盟条约[①]的年头。鲁迅就是在明治三十五年春来日本留学的。在当时的状况下，他是怎样理解和接受尼采的呢？

鲁迅对尼采的理解和接受

大体而言，鲁迅和日本文学拥有共同的尼采形象，即批判19世纪西欧近代文明的“文明批评家”。尼采对19世纪文明的批判，现在虽然被称为“反近代”思想，但曾是亚洲后进国的日本，却在尼采的第一次流行当中，从尼采那里接受了并非“反近代”的“近代”思想。鲁迅从尼采那里学到的也正是欧洲近代的精神，因此，在这一点上，作为相同的亚洲后进国的文学者，鲁迅和日本文学也是一致的。

然而，鲁迅理解和接受的作为近代思想的“极端的个人主义”，在内容和意义上，却和高山樗牛等人有着很大的不同。

鲁迅把尼采称为“个人主义之至雄桀者”，并把尼采放在斯蒂纳（1806～1856）以后“极端的个人主义”序列的最高位置上。他和日本文学不同，并没把尼采同叔本华（1788～1860）、齐尔凯克尔、易卜生等人对立起来，而是把他们都当做“具有傲岸意志”（《摩罗诗力说》），“独具我见”，“举世誉之而不加劝，举世毁之而不加沮，……假其投以笑骂，使之孤立于世，亦无慑也”（《破恶声论》）的人物来看待。

他还进一步把以拜伦为代表的“恶魔派”诗人，介绍为“反抗和行动的诗人”（《摩罗诗力说》），而“排斥万难，黾勉上征，人类尊严，此于攸赖，则具有极大意力之士贵耳”（《文化偏至论》）这段文字，可看成是鲁迅接受的“尼采的进化论的伦理观”。鲁迅“（和当时严复所代表的进化论只是停留在‘自然的必然’这一宿命论的理解相反）在承认其‘自然的必然’的前提下，又进一步向其中投入了尼采式的‘以意志超

---

① 1902年1月30日日本和英国在伦敦首次签订“日英同盟条约”。这个条约主要针对俄国，——日本要和俄国争夺我国东北地区，英国则希望日本能在远东牵制俄国陆军，因此具有军事同盟性质。条约规定，当缔约国一方与他国进入交战状态时，其中一方应恪守中立，阻止其他国家参战，当和两个以上的国家交战时，缔约双方将作为同盟国共同参战。在后来的日俄战争中，英国果然保持了“中立”。——译者注

越自己'的因素，并以此把人类的历史，看成并非由'自然的必然'所被动规定的产物，而是'意志'不断地抗拒'必然'，实现自我的过程"。他极力推崇的"恶魔派"诗人，"就是凭借'人所能至之极点'(《摩罗诗力说》)的意志力，一步一步努力向上攀登的(尼采所说的)'走钢丝的人'"(北冈正子《鲁迅的"进化论"》)。鲁迅的进化论，并不是把人类的历史把握为人作为生物适应环境的过程，而是把握为作为"人格"的人的精神的进化过程。而这种"伦理的进化"所预想的顶点，就是尼采的"超人"。鲁迅说："尼(尼采——译者注)之所希冀，则意力绝世，几近神明之超人也"(《文化偏至论》)。

这样，当时的鲁迅从以尼采为首的19世纪欧洲个人主义文学家、思想家那里学到的"理想的人"的性格，就具有以下特征：

第一，面对自身反省的主观内面性(不是儒教"君子"理想的那种外表)；第二，"近乎傲慢"的强烈意志力(不是优美的情愫和放纵自然的"本能")；第三，就像"争天抗俗"所形容的那样，孤立于庸众，反抗既成的一切(不是作为儒教之根本的那种对既成规范的恭顺之德)；第四，通过这种反抗求得无限的发展和"上征"(不是宿命论式的"反复"和东方式的停滞)。

这就是鲁迅所说的"真的人"，他们和"奴隶"("奴隶主"也一样)尖锐对立，是鲁迅从尼采那里学到的西方近代的"神髓"(《文化偏至论》)。竹内好指出，"在欧洲，不仅物质运动，精神也运动"；"运动借助于抵抗"。"东方不存在这种精神的自我运动。也就是说，精神本身不存在。当然，近代以前也曾有过与此相似的东西，这在儒教和佛教中可以看到，但它们不是欧洲意义上的发展"(《现代中国论》)。鲁迅把握的，可以说正是竹内好这里所说的作为"精神"的人的发现。年轻的鲁迅，通过尼采和"东方不存在"的作为西方近代的异质精神原理的"个人主义"相遇了，从中找到了"真的人"。

鲁迅把这种"作为精神的人"，称做"诗人"、"天才"、"英雄"及"精神界之战士"，并把拯救中国的希望寄托在这些人物的出现上，因此，这些人物既是"政治上的能动者"，具体如帮助希腊进行独立战争的英国诗人拜伦(《摩罗诗力说》)、支持匈牙利的波兰将军贝姆(《破恶声论》)，也是"生产型"的人，具体如用科学来拯救祖国法兰西的化学

家孟青（《科学史教篇》）。

鲁迅与高山樗牛的尼采式人物形象

如果把上述鲁迅理解的尼采式的人物形象，和日本的尼采形象进行比较，就会马上发现，前者和日本当初的那种“积极的奋斗的人”之间存在着相当大的共性，而和后来高山樗牛的“本能主义者”的尼采形象则有着决定性的区别。

明治三十一年三月发表在《太阳》杂志上的《尼采思想之输入与佛教》（无署名，被认为是姊崎嘲风）一文，把“热情突进，论断人生问题，近乎一种宗教之倡导……”，“在竭尽全力发挥人的尊严之理想这一点上……”，“凭借坚强的意志努力，直至摆脱‘生存之罚’”的尼采形象和尼采哲学，摆在了和佛教相对立的位置上，并且使其具有了“不与蠢蠢俗流共进，而只做俗流的真正的领导者和人间向导者”的气概。这种期待“刺激”的接受尼采的方式，的确可以在鲁迅那里的尼采形象当中找到表现相同之处。而在另一方面，“受尼采刺激而苦闷的青年”，又和鲁迅把握到的“精神界之战士”大体形成了对照也是毋庸赘言的。

如果把我国当初的尼采形象，看成是不断隐隐感受到日本自身还有沦为殖民地的危险，还警惕着白人人侵者的时代反映，而把此后的尼采形象，看成是反映了对外的乐观情绪和对内的日本资本主义体制获得了巩固的过程的话，那么它们和鲁迅的以中国被瓜分的危机感为背景的尼采形象之间，产生异同，也就是正常现象了。

在这个意义上，鲁迅从尼采那里接受的作为意志性的“精神”，就和“政治青年”的作为“道德中坚”的独立精神最为接近。它们不仅在和封建奴隶根性针锋相对的这一点上相同，而且在政治上、生产上的能动者这一点上也相同。

然而，鲁迅从尼采那里接受的个人主义，却把重点更进一步地放在了作为国家独立前提的国民精神的改造上，其文化色彩重于政治色彩。在具有强烈的文明批评性格这一点上，有别于“政治青年”，而和介于内田义彦谈到的“政治青年”、“文学青年”之间的夏目漱石等人更为接近。前面说过，如果硬要在日本文学中去寻找与鲁迅地位相近的作家，

那么便是二叶亭四迷或夏目漱石，其理由之一，就是可以在这种自我性格当中，找到两者之间的某种接点。

那么，在上述尼采形象的演变过程中，作为中介环节的“文明批评家”形象是怎样的呢？例如，在鲁迅当时的几篇评论中，可以原封不动地看到登张竹风在《论弗里德希·尼采》（连载于《帝国文学》明治三十四年六月至十一月）一文中，借尼采之口所高喊的批判19世纪物质文明、反国家主义、反道德主义、反科学主义、反实利主义、反民主主义。而前面指出的鲁迅和斋藤野之人的共同点，在这里又可以全部原原本本地置换为竹风和鲁迅所受到的尼采的共同影响。的确，鲁迅和他留学时代的日本文学，共同拥有19世纪文明的批判者这一尼采形象。

然而，如果接触到文明批评的构造，又会找出他们之间的根本性区别。就是说，在竹风和樗牛那里，尼采的个人主义及其本能主义，是和国家主义、道德主义、平等主义等针锋相对的另一种“主义”，他们向“本能”寻求基础的文学和艺术，是和作为既成的外在束缚的科学、国家、道德相对立的存在。他们的文明批评，是一个方面对另一个方面的批判。

与此相反，鲁迅从尼采的个人主义那里所汲取的，是包括国家、道德和科学等在内的处在欧洲近代文明根底上的东西，是其“神髓”。所以，诸如鲁迅对科学主义者的批判，看似和竹风等人有共同之处，但实际上却不是对科学本身的批判，而是对不懂科学者精神的科学主义者的批判；他那里的文学艺术，是“真的人”之“精神界之战士”发出的“心声”和“内曜”，它们和科学、国家不是对立的，而是探寻其“根底”之“精神”并且滋养其“精神”的东西。而从这种“真的人”的立场出发，去寻求民族灵魂根底上的全面觉醒，就是鲁迅的文明批评。这可以说就是鲁迅的文明批评和竹风等人的根本区别所在。

尼采的个人主义的影响

鲁迅在《文化偏至论》中，虽然介绍了以尼采、斯蒂纳、克尔凯郭尔、叔本华等人为代表的19世纪末叶的个人主义。但他认为，是由于矫正君权过于强大的偏颇而有法兰西革命和平等主义的兴起，又因后者

走向极端而产生新的弊害，导致了以尼采为代表的“极端的个人主义”的出现。就是说，所谓文化，总是向一个方面发生“偏至”。在这里，尼采的个人主义，也是作为“主义”，被相对地看做一种文化“偏至”的结果。

例如，久保天随[①]也曾把尼采主义看成是对19世纪文明流弊兴起的必然反动，是“一时矫激之语”（《新道德与新宗教》，《帝国文学》明治三十五年八月一日）。但是，鲁迅却与此完全相反，他并没把接二连三地引进随时代而“偏至”的“主义”当成一件好事，而是在相对看待它的基础上，主张必须学习处在其根底的“神髓”，并且在“人”那里，把这种“神髓”把握为“精神和个性”。他写道，西方各国在物质文明上，璨然于世，但“根柢在人，而此特现象之末”。在“人”那里，鲁迅发现了造就欧洲近代物质文明的神髓，也把握到了它与“东方理想”“犹然水火”的异质性，并且认同其“度越前古，凌驾亚东”的优越性和“流衍方长，曼不遽已”的普遍价值。于是，他指出，中国“将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立后而凡事举；若有道术，乃必尊个性而张精神”（《文化偏至论》）。这就是鲁迅的个人主义。这种通过尼采而彻底认同西方对于东方的普遍性和优越性，不正是鲁迅的文明批评，即他的民族主义与樗牛、啄木等人的另一点区别吗？

这样，鲁迅和日本文学，围绕着接受尼采的个人主义而产生了分歧。这种分歧，一是围绕着个人主义与民族主义乃至政治的关系是否分裂，二是围绕着感性的自我或意志性的精神这种人性观，进而是围绕着自我反省的深度——是彻底承认西欧近代文化的普遍性和优越性，以求得民族的觉醒，还是巧妙地去顺应，以获得与固有文化的折衷——而产生的。

鲁迅从尼采的个人主义那里，对创导欧洲近代的精神原理的普遍性的如此认同，赋予了他文化上的民族主义以独特的性格。诸如他的“为要少——或者竟不——看中国书”（《青年必读书》）（1925）；“将华夏传统的所有小巧的玩艺全部放掉，倒去屈尊学学枪击我们的洋鬼子，这才

① 久保天随（1875～1934），日本近代汉学家，毕业于东京帝国大学，后任台北大学教授。——译者注

可望有新的希望的萌芽”（《忽然想到（十一）》）（1925）。这种对传统的彻底否定，在我国明治时期的民族主义当中找得到吗？这是和鲁迅从以尼采为代表的19世纪文学家、思想家的“个人主义”当中找到了优越于五千年传统文化的普遍价值相关联的。

鲁迅的民族主义特征是，在中国人内面看到了真正的危机。同样的情况，也可以在主张中国人的“伦理改造”为当务之急，并把“独立精神”的培养列为第一要义的梁启超（1873～1929）那里（新民说）看到。但是，梁主张的是伦理，实现的方法是教育（启蒙），而鲁迅主张的则是精神和个性，实现的方法是文学。造成鲁迅和梁启超，进而是和日本“政治青年”如此差异的原因，就在于鲁迅所接受的尼采的影响。

崭新而普遍的价值，只有在个人内面形成，规定它和各种社会现象的新的关系的伦理，才会作为假想而成立。然而，现在的中国人，其内面，却缺乏把人作为“真的人”的根本“精神”，即丧失了“民族魂”。在这个意义上，也就处在了不仅“国粹”沦丧，而且连“洋化”的能力也不具备的惨不忍睹的状态。这就是由于和尼采的接触而被触发出来的鲁迅的认识。因此，这样的民族“精神和个性”（“国粹”）的重建，也就不能不首先成为鲁迅的民族主义的目的。而力图使民族觉醒，并且通过觉醒获得“新生”的运动，就是鲁迅手中的文学。这也是他的民族主义。可以说，如此而来的具备出色伦理意义的民族否定的民族主义，正是鲁迅民族主义的一大特征。

鲁迅设想重建的民族“国粹”

那么，在鲁迅那里，民族或“国粹”意味着什么呢？鲁迅的民族主义难解之处，就在于不好用国粹主义对欧化主义这种表面的图式来把握。他看似一个彻底的欧化主义者，但却是通过对传统的彻底否定而力图全面恢复民族的个性。在这当中，他所执著的“国粹”，并不是对峙于西欧近代普遍价值的另一种价值实体，而是处在“觉醒”结构——超越和主体的两极结构——当中的暂且应被彻底否定的“主体”方面的东西。换句话说，鲁迅和把“德意志观念论之伦理学”，理解为“虽为人以舶来之新说，却系古来朱子学派所倡导”（《日本朱子学派的哲学》）

的“鼓吹‘东西文化融合’的井上哲次郎式的折衷主义”（丸山真男《日本的思想》）完全无关。

尽管鲁迅冲着主张“打破迷信”，阻止村民们从事祭祀活动的“志士”们高喊“伪士当去，迷信可存，今日之急也”，却没在任何一个地方讲过值得保存，值得折衷，值得弘扬的了不起的民族性价值或东洋道德之类。相反，在《摩罗诗力说》中，他倒是全盘否定了《诗经》以来三千年的中国文学和孔子、老子以来的传统思想。回国以后，经过了大约十年沉默，他所做的以《狂人日记》为开端的小说和以“随感录”为代表的时事批判散文，其主要批判对象虽然是国粹主义和迷信，但正像在前面引用过《青年必读书》等当中所看到的那样，他对传统的激烈而彻底的否定态度，在这一时期已经鲜明地体现出来了。不，在“古民”那里或许曾有过。——鲁迅在《破恶声论》中，谈到了“世未见有其匹”的文化传统。但他马上又接着写道：“顾民生多艰，是性日薄，洎夫今，乃仅能见诸古人之记录，与气禀未失之农人；求之于士大夫，戛戛乎难得矣。”

众所周知，正如鲁迅自己所言，他当初留学日本，是抱着把中国人从中医迷信的戕害中拯救出来的想法而立志学医的。在《破恶声论》和同时期的其他评论中，他反复强调有必要凭借“科学者的精神”，把昏睡于“迷信”之中的中国人唤醒。而本来这不正是他要以文学来实现的“改造国民性”的一条主要的轴线吗？正如上面他所呼吁，“迷信可存，今日之急也”。这说明，在他看来，在“国粹”荡然的中国，只有农民的“迷信”，才是接受作为“启示”的欧洲近代的“主体”，才是通过接受启示而应当“觉醒”的“主体”；同时，也说明了他的一种逆向逻辑，即放弃中国优秀传统文化的依托，而执著于中国最孱弱最蒙昧的部分，通过其“觉醒”而一举全面重建民族“国粹”。我以为，后来的代表作《阿Q正传》，其主题似乎已在这一时期孕育了。在这个意义上，可以说，鲁迅的民族主义具有出色的方法论意义。这是鲁迅的民族主义的又一大特征。

总而言之，体现西欧普遍价值的“超人”（诗人、天才、精神界之战士）和被他们的“烛幽暗以天光，发国人之内曜”的“心声”所唤醒的“朴素之民”（农民及其“迷信”）所组成的两极结构，就是早期鲁迅

的民族主义。如果要从同时代的日本文学中来寻找与此相近的结构，那么也许是内村鉴三所说的“两个 J”（Jesus 和 Japan）[①]。因为这两个“J”并不像被人们经常误解的那样，是基督教与日本的二元论，而是存在于“普遍”（基督教）与“主体”（日本）的关系当中。

第五节 鲁迅与内村鉴三

鲁迅与内村鉴三所共有的

内村鉴三年长鲁迅 20 岁。他因明治二十四年的“不敬事件”（任“一高”讲师时，因信仰关系拒绝向《教育敕语》敬礼而被免职）而一度丧失了社会地位。他被聘为《万朝报》英文栏主笔返回东京，是明治三十年。在鲁迅留学日本的明治三十五年前后，正是内村在东京文章极为活跃的时期：他或进行宗教和社会主义的论争，或鼓吹非战论并

① 内村曾于 1924 年出版过一本专著，题目叫《耶稣与日本——两个“J”》。——译者注

和堺枯川①、幸德秋水② 一同退出了《万朝报》社。虽然没有鲁迅当时读过内村的任何证据或证词，但至少鲁迅会在当时的杂志上看到这个名字吧。

内村是文章家，也是演说家。例如正宗白鸟③所写的那样："内村的讲演，给青年时代的我留下最深刻的印象的，是从明治三十一年（我20岁时）一月开始的，每星期一在神田的青年会馆举办的文学讲演。我……不远千里赶去参加"（《内村鉴三》）。虽然时期多少错开了一些，但也并非不能想像，某一天，鲁迅身穿和服去听在当时的青年当中颇有影响的"文学讲演"。总之，要说直接影响关系，也只能谈到以上这种程度，只能说共有了几年某种时代氛围。不过在我，却觉得鲁迅与内村"在什么地方有些相似"。因此，我要探讨的便是这种共同的时代氛围或教养。

---

① 堺枯川（1870～1933），本名利彦，号枯川。日本明治、大正时代的社会主义者。少年时代受自由民权思想的影响，1889年入《万朝报》当编辑和记者，主张改良家庭和生活。1891年和内村鉴三、幸德秋水等人成立"理想团"，主张社会正义。当日俄战争临近时，又以社会主义者的立场反对战争，主张非战。当《万朝报》转向主战时，和内村鉴三、幸德秋水一同退出了该报，成立平民社（参看第49页注释），创办《平民新闻》，继续主张非战，并于1904年和幸德秋水共同翻译发表了《共产党宣言》。20年代参加了日本共产党的创建，后多次被捕和遭受迫害。"九·一八"事变后，领导全国劳动大众党反对日本侵占中国东北。——译者注

② 幸德秋水（1871～1911），日本明治时代的社会主义者、社会活动家。本名传次郎。少年时代受到了自由民权运动的极大影响。1888年在大阪从师中江兆民时，其才华被兆民所看中，赠号"秋水"。先后在《自由新闻》、《广岛新闻》、《中央新闻》当过记者，1898年入《万朝报》并同时开展社会活动。1891年和片山潜等人成立社会民主党。相继出版《二十世纪之怪物——帝国主义》（1901）、《社会主义神髓》（1903）等著名著作。1903年因反战和内村鉴三、堺利彦一同退出《万朝报》，组织起平民社，创办《平民新闻》，继续主张反战和社会主义。日俄战争后在美国仁命一个时期，开始倾向无政府主义。1910年当日本政府借口企图暗杀天皇的所谓"大逆事件"大举镇压社会主义运动时，幸德秋水被作为事件的主谋判处死刑，1911年1月和其他11人一同被处死。——译者注

③ 正宗白鸟（1879～1962），日本近代自然主义小说家、剧作家、评论家。本名忠夫。1901年东京专门学校（早稻田大学的前身）后进《读卖新闻》社当记者，开始写剧评。代表作有小说《何处去》（1908），剧本《光秀与绍巴》（1926）、《作家论》（1941、1942）等。战后写的评论《自然主义盛衰史》以及小说《逃出日本》（1949、1950）、《今年秋天》（1959）也很有影响。——译者注

比如说，在内村做“文学讲演”时的“文学”的意义。今天所说的“文学”，和“小说”几乎是同义语，但那个时代的“文学”却拥有更广泛的含义。内村的《基督信徒之慰》，也可以用他自己的话叫做“基督教文学”，但内村那里的“文学”，却主要是指诗歌和评论（他讨厌小说）。并不只是内村一个人这样，正像人们用“诗与评论的时代”所称谓的那样，在某种程度上，这是通用于那个时代的。

这不单单是文学的门类问题，而且也是文学与实业或者与科学的关系问题。正像内田义彦在谈到“大正的文化主义”时所指出的“在把文化放在生产性之外这一点上，有别于明治”那样，这一时期，文学还并未处在科学、实业以及政治之外，而且也没被理解为和后者是对立的。似乎可以说，那种“作为政治＝组织＝外在束缚的秩序”对“文学＝个人＝感性上的自由”的“近代主义”文学观还没确立起来。

例如，至少在内村作于明治三十年的《留给后世的最大遗物》当中，就没有把人应留给后世的——第一是“金钱”，接着是“事业”、“思想”、“文学”、“教育”、“骁勇而高尚的生涯”——这几项对立起来，而是进行了相继的排列。其中，虽然也有“文学者的事业”这种提法，但“事业”一词，却和今天所使用的略有不同，它很强地带有“enterprise”这个英文词所包含的应称为“冒险精神之作用”的意味。内村在这个讲演中，攻击了日本人的“源氏物语式的文学思想”，说“所谓文学，不是那种东西……而是如实表达我们心灵原样的东西”。在《何以未出现大文学乎?》，《如何得到大文学乎?》（明治二十八年）当中，他说，“闭嘴吧，不要拿诗歌去和科学对立……”；为得到大文学，就有必要培养“世界精神”；而他又更具体地把“世界精神”解释为“大文学是一种气魄”，“就是做人，就是不惧人面，就是如实地去履行正义，就是不理睬号称舆论的蝇蝇之声，就是不求富贵，就是轻看爵位，这些乃是作为大文学者牺牲的最可宝贵的品格。”如果按照同一个意思，把这些论述同鲁迅在《摩罗诗力说》和《破恶声论》等文章里所写的话对照起来读，甚至会感到在某一点上，它们是出自一人之口。鲁迅所说的“心声”和“内曜”，也可说成是“如实表达我们心灵原样”吧。所谓“世界精神之培养”，后面还要接触到，在鲁迅那里也是重要的主题。而“就是做人……”以下的内容，也和鲁迅对“诗人”和“精神界之战士”

的反复强调完全相符。

其次，内村毕业时所讲演的题目是《作为科学的渔业》。此外，他的《地人论》还使他成为日本地理学的草创者之一。鲁迅也是学地质学和生物学的科学者，他从尼采等人那里发现的“精神”和“个性”，就处在他此前把握到的“科学者精神”的延伸线上。可以指出的是，内村和鲁迅在经历上的这种共同点，并不是用偶然这个词所能道尽的。

第三，正像西尾干二在谈到高山樗牛的文章时所指出的那样，“其中确有与尼采相同的愤世之声，因此也就有必要思考一下内村鉴三慷慨激昂地发出‘何以未出现大文学乎’的时代氛围”。这就是说，鲁迅和内村共同拥有一个构成接受尼采心理基础的“时代氛围”。这是鲁迅和内村文章中所体现的文明批评式态度的共同背景。对19世纪物质文明主义和平等主义的批判，至少作为问题的框架，是他们两人与时代共有的。前面已经指出，在鲁迅和日本的尼采主义者之间，存在着对尼采的理解的重大差异，但这种差异，却也是鲁迅与樗牛的论敌——被认为是对尼采持批判态度的内村相近的地方。

作为同时代性的第四点，还可以举出这一时期的日本所存在的文化上的民族主义。其实，这个问题与鲁迅和内村的文明批评式的态度是同一个问题。内村是热烈的爱国者，但他的爱国心，诸如从他主张的非战论可知，决不仅仅是对国家的忠诚心。而在国家即便意味着异族统治下的清王朝的鲁迅那里，这一层意思也就更加明确，他的民族主义，首先是以民族的觉醒和民族伦理性的重建为目的的。强调这种文化上的民族主义，即文化上的自立要求和堪称为民族魂的诗人的使命，不仅是鲁迅和啄木所共有的，也是他和内村所共有的。在这个时代背景下，一些英文著作也相继产生：新渡户稻造的 *Bushido*（《武士道》，1899）、冈仓天心的 *Ideals of East*（《东方思想》，1903）、*The Awakening of Japan*（《日本的觉醒》，1904）、*The Book of Tea*（《茶书》，1906）。而内村的 *Japan and the Japanese*（《日本和日本人》，1894，后改题为 *Representative of Japan*，即《日本的代表人物》），则是这些著作中最早出现的作品。

作为“异端者”的内村和鲁迅

以上，列举了鲁迅和内村的同时代性。他们所共有的时代教养和文化性格，其主要特征是，文学与伦理、宗教、科学、政治尚未产生分化，而“艺术家意识”和“学者意识”的确立，则被看成是大正时期的特色。

就接受欧洲近代文化的形态而言，“近代”的道德、思想、文学、科学等还并没被七零八落地分割，而是作为一个“文明”，即作为与封建式的旧日本文明异质的文明来接受的。欧洲近代文明是被当做“世界精神”，具体地说，就是被当做与奴性的旧道德尖锐对立的“独立精神”来接受的。正宗白鸟回忆说，内村用“何以未出现大文学乎”来强调“世界精神的培养和注入”的必要，“对世界精神一项，我们那时都无保留地予以赞赏”。

日本人精神状态的特征，到那时为止，就在于把“世界精神”，即“独立的精神”的培养，同日本的国家独立这一至高无上的命题如此水乳交融地连接在一起。鹿鸣馆[①]式的皮毛的东西也好，内田义彦所指出的“政治青年”对“独立精神”的强调也好，如果说，“世界精神的培养和注入”（也可以叫做“西化”吧）被当做诸如“修改条约”之类的和政治上的独立直接相关的必备条件，是明治二十年代以前的特征的话，那么这种民族主义，表现为主张文化上的独立和国粹主义，则是在沦为殖民地的直接危机稍稍缓和的日清战争胜利之后。前面提到的英文著作中最早出现的内村的《日本的代表人物》，其序文作于“黄海海战

① 鹿鸣馆，明治政府1883年7月建于东京麹町区（现在的千代田区）的国际社交会馆。英国建筑师J·昆德尔设计，砖结构两层，建筑面积1450平方米，是当时东京最豪华的洋式建筑。“鹿鸣”用《诗经小雅》篇名，取其“鹿鸣，宴群臣嘉宾也”的意思，是当时日本政府为促进旨在修改不平等条约的和西方各国的外交，在上流社会推行欧化社交的重要设施。该会馆以摹仿西欧风俗为主要特色，经常举办由华族的绅士淑女和各国使节参加的晚会、游园会、化妆舞会，也经常有妇人慈善会举办的慈善活动。鹿鸣馆只活跃了近四年的时间，随着1887年修改条约的外交失败，象征着欧化主义倾向达到鼎盛阶段的“鹿鸣馆时代”也就结束了。——译者注

胜利之翌日”，便象征性地说明了这一点。

这种文化上的民族主义，同时对日清战争之后伴随而来的“产业化社会的病理”和“大澎湃时代”的“膨胀的日本”所表现出的浅薄展开了批判，具有文明批评性格。在国权论和“虐待基督教”方面，这种民族主义和内村的论敌——高山樗牛（他是明治二十年代展开的“教育与宗教”等论争中攻击基督教的核心人物、国权论者井上哲次郎的弟子，协助其老师，承担起论争的一翼）的“日本主义”也是相通的。在这个意义上，内村从支持日清战争到反对日俄战争，高山樗牛从“日本主义”转向“尼采主义”（本能主义），也就似乎可以作为并行的现象来看待了。也就是说，文化上的民族主义，从一个侧面反映了在“日清、日俄两场战争之间”日本的“混沌”与“暧昧”，可以把握为这个时代日本文学思潮的富有特征的性格之一。而日本国民“在持续了四十年的国际紧张感中被解放出来”，“在自己的内面，把国家价值高于一切的精神结构翻了个个儿，从而产生出重于国家的价值的消极条件”，则是在日俄战争胜利结束后（藤田省三《大正民主精神的一个侧面》）。

关于文化上的民族主义，可以想到河上彻太郎的《日本的异端者》。他认为，明治以来，日本近代的特征是没有形成“正统思想”（顶多是“立身世出主义”）。在日本近代思想的“正统”是由异端者来承担的这一奇妙的现象当中，他列举了内村鉴三、石川啄木、中原中也[①]等人。其中，在谈到内村时他指出，如果说日本近代是以西欧近代为范本的话，那么新教教义（protestantism），尤其是内村等人就理应为正统。然而，内村因过于正统，在日本反倒成了异端者……

我认为这一见解非常重要。不仅说明在日本近代思想史上，作为近代思想的新教教义没能获得正统地位，而且说明，即使在基督教当中，内村直到现在还仍然是个异端者。事实上，今天去读《日本的代表人物》等书，的确会获得奇妙的印象。河上说内村因过于正统反倒成了异端者。今天的“正统教会”所培养出来的教徒会觉得“内村果真是基督

① 中原中也（1907～1937），日本近代诗人。主要作品有诗集《山羊之歌》（1934）、《过去的歌》。作为“坦率倾吐灵魂孤独”的诗人，中原在战前和战后都拥有许多青年读者。——译者注

徒吗”？内村（至少是《日本的代表人物》）正是给人留下了如此印象。

鲁迅被称为“中国近代文学之父”，毛泽东称他为“中国文化革命的主将”，并且说“孔子是旧中国的圣人，鲁迅是新中国的圣人”。“他虽然不是共产党组织内的人，但他的著作和思想已全部马克思主义化了”（《在鲁迅逝世一周年纪念大会上的讲话》，1937）。在今天的中国，鲁迅被偶像化了。但是，倘不恤武断而论，在统观30年代以后的中国文学史时，就会发现，他的那种彻底的个人主义（彻底接受欧洲近代）和上面已经阐述过的以民族的“觉醒”为内容的文化上的民族主义，在当时的潮流中，的确是相当孤立的存在。似乎可以说，中国现代文学的主要趋向，在竹内好所说的意义上，倒是倾向于对“近代主义”式的马克思主义的接受。也就是说，不是也可以把鲁迅称为一个“异端者”吗？

《日本的代表人物》与鲁迅的两极结构

这样去思考，决不是贬低鲁迅和中国文学，也不是通过这种思考，在“先进”或“后进”的图式中来把握今天的日本文学和中国文学。我是想把两者所面临的课题作为“相通”的东西来看待，并且期待能够从中发现恢复“心心相通”的线索。

当然，明治时代的基督教和30年代以后的马克思主义，虽然都是欧洲近代思想，但却不能简单地去比较接受它们的方式。不过，内村和鲁迅都追溯历史，并且从当中的日本或中国的人物形象上去力图寻找理应接受西欧近代的主体的态度，他们都没有把西欧近代看做既成的“思想”，而是在人的“精神”存在方式中来予以把握的态度，以及为此所做的看似相当奇妙的人物选择上，都令人觉得他们在什么地方有些相似。

《日本的代表人物》介绍了西乡隆盛[①]（副标题为《新日本的建设

① 西乡隆盛（1827－1877），日本明治维新时期的政治活动家，“尊王攘夷”运动的参加者。1871年任维新政府参议。因提倡“征韩论”未被采纳，于1873年辞职。1877年被萨摩藩武士推举为领袖举行叛乱，败后自杀。——译者注

者》)、上杉鹰山[①](《封建领主》)、二宫尊德[②](《农民圣人》)、中江藤树[③](《乡村教师》)、日莲上人[④](《佛教僧侣》)这五个“有代表性”的日本人。而内村这个日本的“有代表性”的基督教的信奉者，对这些人物的选择方式本身，在今天看来已经很不可思议了。

这里，暂且不去涉及《日本的代表人物》在内容上的奇妙之处，而只是想就以下问题做一下探讨：比起《日本的代表人物》，进而是内村思想的奇妙程度来，更重要的是我们今天到底为什么会对此产生奇妙之感呢？从中我们又会获得怎样的现实意义呢？

《日本的代表人物》之所以令我们感到不可思议，其第一个原因是，

---

① 上杉鹰山（1751～1822），名治宪。江户时代米泽藩（今山形县）领主。本为日向国高锅藩之子，自幼过继给米泽藩主做养子，15岁时承袭领地，成为领主。引退后自号“鹰山”。在位期间，曾在自己的领地内实施了一系列的藩政改革，如办学校、设武馆、建“义仓”，鼓励农耕，引进纺织技术，提倡勤俭节约等。今山形县米泽市内有上杉神社。——译者注

② 二宫尊德（1787～1856），江户后期农民思想家。相模国足柄上郡（今神奈川县小田原市）人，本名金次郎，后改为尊德。出身贫寒，父母早亡，17岁时，在劳动中开始悟出农政学的道理，24岁因重建家业而出名。在后来的几十年间，多有没落大户、藩士藩主委托他重建自己的家业，遂均告成功。二宫通晓和汉典籍，而且有自己独特的理解，其思想和实践活动有着密切的联系。他主张“分度”，即按照自己的财力制定支出计划，也主张“推让”，即把剩余还原给社会，并以两者的结合多次实现了一人、一村、一藩的振兴。二宫的思想核心是报德观念，其合理主义的思想方法对明治以后的日本农村有着重大影响。著作有《为政鉴》、《富国方法书》、《二宫报德金毛录》及死后由门徒整理的《报德记》、《二宫翁夜话》等。今神奈川县的小田原市和栃木县的今市市都有报德二宫神社。——译者注

③ 中江藤树（1608～1648），江户时代初期思想家，日本阳明学派创始人。名原，字惟命，号顾轩。近江国高岛郡（今滋贺县高岛郡）人。自幼跟祖父随藩主转封他乡，27岁时放弃当藩士，回乡侍奉母亲，并从事教育和研究学问，时有近江圣人或藤树先生之称。少年时代熟读朱子，青年时代起开始倾心阳明学说，主张行为适度，内心平静。著作有《翁问答》、《大学解》等。——译者注

④ 日莲上人（1222～1282），镰仓时代僧侣，日莲宗祖始人。幼年生活不详，12岁进清澄寺（位于现在的千叶县安房郡）修行，法名莲长，后游学于各地寺庙。日莲坚信只有《法华经》才能使人们获得现世的平安，因此为恢复人们对《法华经》的信仰，于1253年创立日莲宗，自己也改名为日莲。此后的历程却举步维艰，日莲宗不仅受到其他教派的围攻，也因预言了现实中发生的地震、饥馑和外敌（蒙古人）入侵等天灾人祸而遭到政府的残酷镇压，甚至判处过日莲上人死刑。但日莲始终坚持自己的信仰，把这一教派维持了下来。著作有《立正安国论》、《开目抄》。——译者注

内村尽管（我认为是“正因为”）身为基督徒，却对外来的基督教发动了“自我防卫的本能”，进行了“抵抗”。在上面引用的河上彻太郎的《日本的异端者》当中，其所指出的日本近代没有形成正统思想，和丸山真男指出的日本并不存在通过外来思想和固有思想的“碰撞”（不是单纯的“排斥”）从而产生“杂种文化”的现象，以及竹内好指出的“觉醒”只有凭借“抵抗”才能产生，说的都是同一个意思。说到来自马克思主义或基督教的“转向”问题时，也已有人指出，首先是因为接受这些思想的主体自身缺乏“抵抗”，因而才会出现向这些思想的“转向”（并不是“觉醒”）。在这种竹内所说的“奴隶”性的文化状态中，内村的那种“抵抗”（坚守自我、保持自我的意志），就经常被简单地视为保守的、反动的，是从“本来”的正统“思想”和“教养”当中分离出来的非正统的支流，是二元论，是个人顽固狷介的性格使然。不论在日本近代思想史中，还是在日本的基督教中，内村就处在这样的位置上。

日本人不该“跟蒸汽机一起”来接受基督教，是他的主张。在首次赴任的北越学馆，他就把以基督教教义作为德育的基本内容看做“余到底不能信服之处”。他反对外国传教士的无偿教育援助，鼓吹从传教公司的控制下独立出来，并且主张培养爱国心。内村几乎使人认为他是站在反基督教的立场上（铃木范久《内村鉴三和他的时代》）。尽管内村在他“厌恶传教士”的著名宣言中，体现了一种看似偏激的排外主义倾向，但这一点应看成内村内面所养育的“真个武士”的品格和教养所构成的强烈“抵抗”，而不应简单归结为他个人性格上的原因。内村后来这样写道：

> 我正在做英文版《日本的代表人物》之改版校正。……感谢上帝使我在距今二十八年前完成此著。真正的日本人其实是了不起的。今天的基督教教师、神学士都远远不及他们。美国传教士们虽称我为偶像信徒，但若能成为鹰山和尊德那样的人物，我也就心满意足了。我时常想不再当基督信徒而只想做一个纯粹的日本人。（1921年8月11日日记）。

《日本的代表人物》（岩波文库）的译者铃木俊郎，援引了上述这篇

日记后指出，内村充分发挥了该书两方面性格的一个方面，即主张“日本对西方的自我防卫”以及“在日本民族自觉的基础上，独立于西方”。不过我倒愿意在铃木指出的另一面，即和“以道德规范来对日本实行自我批判”互为表里的意义上，将其称之为通过“抵抗”的“转化”。因为，“转化”是凭借“抵抗”来否定旧的自己，但同时却并不是把自己变成别人，而是更好地成为自己，即必须要有崭新的自我发现相伴随。当内村说“真正的日本人其实是了不起的”的时候，不正是意味着对日本人的这种崭新的自我发现吗？不正是意味着发现了被叫做“只有这样的人才是国民之脊梁”的日本人的道德中坚吗？这同时也是对现实日本人的尖锐批判。当 1908 年这本书修订再版时，内村在序言中谈到了该书的写作目的：“尽管我青年时代对祖国的爱已经完全冷却下来，但却无法对我国国民的诸多美好的品格视而不见……”。“我现在期待能够有助于外部世界了解国人的各种优秀品格——除了一般认做我国国民品格的盲目的忠诚心和血腥的爱国心以外的各种品格”。这不就正好说明了上面指出的处在“觉醒”当中的自我否定与自我发现的那种关系吗？

和内村同样的情况，正如反复提到过的那样，也可以在留学时期的鲁迅那里看到：一方面是对传统的猛烈批判，而另一方面又和启蒙主义者们居高临下地输入西方近代相反，拥护了中国自古以来的神话传说。

第二点原因是，虽然在结果上与刚才使用过的“抵抗”一词具有相同的意义，但我们一般在诸如对待基督教这类西方舶来品的问题上，总是把“普遍真理”当成是惟一的，并且非常热心地去追求这个真理是什么（这是一种高攀“权威”并且力图与之接近的志向），而并不太把接受真理，并发生“转化”的主体当做问题。与此相反，内村以基督教来寻求民族的“转化”，并且把实现转化的主体——“日本人”作为问题。这是在我们看来不可思议，也是他时常被误解的另一个原因。

我认为，著名的“两个 J”（Jesus 和 Japan），一个意味着普遍的具有超越意义的真理，另一个则意味着接受真理，应该“转化”的主体。他在《日本的代表人物》德文版跋中称，这本书“表示了现在我这个基督教徒自身的嫁接主干”。他在介绍西乡隆盛的开头说，日本和世界隔绝了两千年，这是使这一期间的日本“不至于成为不具备自身特征的无形体”，并且使“我等国民的性格”，“充分形成”的上帝赐予的“慈

爱”。这表明他明确意识到民族觉醒这一文化上的主体问题，也表明他对真正的普遍性，只有通过“特殊性”才能获得实现这一原理是很清楚的。

与其说，这种作为普遍价值的西方近代，和作为接受主体的真正的“国粹”之间所构成的“两极”，是鲁迅的特征，倒不如说，从鲁迅那方面来看，是除了内村以外同时代的日本文学中找不到的特征。

共同主题——“发现新的民族主体”

那么，通过上述的“抵抗”，内村在重新发现的“真正的日本人”身上，即作为“特殊性”的“国民性格”中找到的普遍性，具体而言是怎样的呢？他在谈到“现在我自身当中的武士性格”时说，“和我这个武士之子相匹配的，就是自尊和独立”（德文版跋）。他把西乡的伟大称为“克伦威尔[①]式的伟大”，并且说“纯粹的意志力，在他那里有着很大的关系”。“这就是道德上的伟大，伟大中的最佳”。不仅西乡如此，他所选择的五个“日本人的代表人物”，都是“具有自身意志”的人物，在这个意义上，又都不是“容易驾驭的人”。

前面已经指出，这种具有“难以驾驭的意志”的人，就是鲁迅通过尼采阐释西欧近代的“根柢在人”的那种“人”，他们的基本性格是一致的。这说明鲁迅和内村都通过“抵抗”，在西方近代当中发现了相近的东西。

如上所述，鲁迅从尼采的“极端个人主义”那里所接受的，就是作为强烈意志而近乎傲慢的“精神”，而这在高山樗牛等人那里是看不到的。和鲁迅的作为构成西欧近代文明根底之物所把握到的“精神和个性”最接近的，并不是同时代的尼采主义者，而是内村（尽管我至今仍不能完全否定正宗白鸟指出的，在内村对西乡的赞美当中，有“法西斯

① 克伦威尔（1599～1658），17世纪英国资产阶级革命家，新贵集团的代表人物。从40年代开始，他先后战胜了王党军队、清洗了国会中长老派势力，并于1649年处死国王查理一世，宣布成立共和国。此后，他镇压了民主运动和爱尔兰民族起义，建立了军事独裁，自任“护国主”。恩格斯称他为“集罗伯斯庇尔和拿破仑于一身的人物”。——译者注

主义倾向”这层含义)。

鲁迅和内村，虽然都和“日清、日俄两场战争之间”的日本文学有着上面所看到的那种相同的文学观，相同的文明批评性态度，相同的文化上的民族主义，但是，进一步从鲁迅这方面看，他和内村之间存在的在他和其他文学者之间所看不到的类似点，则大致在以上所述当中。

我尤其感兴趣的是，正如内村说“大文学的土壤只在于我们，只在于切实，只在于世界精神的培养和注入”（《何以未出现大文学乎?》），也正如鲁迅说“民族精神之发扬，与世界识见之广博有所属”（《摩罗诗力说》），以接触新的“世界”精神（也可以叫做具有普遍意义和超越意义的价值）为契机，重新发现新的民族主体，就是他们的共同主题。因为内村在《日本的代表人物》中试图重新把握“除了一般认做我国国民品格的盲目的忠诚心和血腥的爱国心以外的”“优秀品格”的尝试，和藤田省三在《维新精神》一书中所提出的“普遍者之内面形成”这一课题（他把内村作为实现了这一课题的惟一“典型”推举出来）不无关系。

当把《日本的代表人物》看做内村的这样一种尝试时，也就会使人想起鲁迅的最后一本作品集《故事新编》（1922～1935）来。这两本著作是不是都可以看做试图发现民族性主体，也就是把欧洲近代的“精神”“受胎”到传统文化中来的尝试呢?《故事新编》是鲁迅接受了马克思主义阶级论之后的晚年仅有的创作集，如果想到在这本集子里借助墨子和禹这两个人物，力图塑造理想形象的竟是那样一直彻底批判传统文化的鲁迅，那么这种感觉也就和在《日本的代表人物》当中所能感受到的内村的“不可思议”多少有些相似。关于这些问题，我准备在后面再做一次探讨。

以上看到的是鲁迅与明治三十年代日本文学之间具有怎样的接合点，又共同拥有怎样教养。这将成为一个促使我们今后去完成日中两国“文化上”的“心灵沟通”的出发点。

然而，明治三十年代在东京相遇的鲁迅与日本文学，不久便分道扬镳，而且分别造就了完全不同的“近代文学”。在去看鲁迅创作的近代小说之前，我准备以他和欧洲近代的相遇为轴线，重新探讨一下他是在怎样的状况下来到明治三十年代的东京并且和近代文学相遇的，即探讨

一下鲁迅从童年到东京时代的成长过程。

第二章　鲁迅与西方近代的相遇

第一节　留日之前的鲁迅

童年时代与传统文化教育

在概观鲁迅的小说或作为小说家的鲁迅的成长道路之前，应该先来看一下他青年时代通过在日本留学和西方近代相遇的情况。一是因为构成后来小说内容的鲁迅的思想原型及其构架，几乎形成在这一时期；二是因为“小说”这种文学样式本身，到了近代才开始处在文学的中心位置，所以近代小说的确立，和近代科学乃至近代的一般学问进而是近代的各种制度一样，是以近代精神为前提条件的。

在鲁迅青年时代和西方近代相遇当中能看到的特征是，从对中国民族命运的深刻危机感出发，极其深入地把握到了西方近代的本质——它造就了异质于中国传统文化的另一种文化。正如同明治初期的日本人对西方近代的理解，有时远比我们今天更为本质这一点使人感到惊讶一样，鲁迅也带给我们同样的惊讶。

这种情况的产生，似乎有以下背景：今天的我们，由于从一开始就生活在看上去完全欧化的环境里，反倒不容易感受到那种“异质性”了，而与此相反，鲁迅也好，明治时代的日本人也好，在他们当初和西方近代相遇时，就已经充分接受了应当称之为和西方文化完全异质的传统文化教育。他们是体验过新旧两种文化的人。就让我们在这个意义

上，来首先看一下鲁迅的童年和这一时期他所接受的教育以及经历过的事情吧。

鲁迅（原名周树人），清末光绪七年（1881 年），出生在地处中国南方的浙江省绍兴城内的周家宅院。由于祖父在“科举”最高级别的考试中中了“进士”，在中央政府做官，所以其家境即使算不上大地主，却也是日子过得相当殷实的地主。鲁迅是长子。次弟周作人（1885～1966），因晚年留在日本占领下的北京，出任北京大学文学院院长，进而又做了“伪”政府文部大臣而在战后担戴着“汉奸”的污名，但在中国近代文学史上，却是一个和长兄鲁迅并列留下了巨大足迹的人。三弟周建人，专攻自然科学，尚健在，[①]不时还能看到他写的一些回忆鲁迅的文字。

鲁迅故居，至今仍被保留，而且成了绍兴的旅游景点之一。鲁迅出生时，周家有一片白粉墙围着的三千多平方米的宅院，鲁迅的全家及其族亲数十人，分别以各个家庭为单位，共同生活在这座宅院里。这就是所谓的“大家族”制度。今天的日本，有关婆媳问题的电视剧尚且有很高的收视率，我们也就可以想像，在那个时代封建礼教因袭的重负下，家族制度所造就的人际关系沉积着怎样的阴暗。事实上，鲁迅自己后来也对此有过描写。例如，在收入《呐喊》的《白光》中，就描写了一个屡试科举而不第，直至被逼得精神失常的人；而在收入《朝花夕拾》的《琐记》这篇回忆文章中，又写了族亲“衍太太”的阴险行为。现在知道，这些人物都是有原型的。可以说，鲁迅从少年时代起，就对这种封建性的人际关系怎样深重扭曲和毁灭人性有着痛楚的体验。

在他十二三岁时，家道中落。祖父因科场舞弊案而连坐入狱，不走运的父亲也长期患病，在中医胡乱开的药方上花光了钱，36 岁时死去（鲁迅曾回忆过被打发来往于当铺和药房之间的事）。由于祖父是进士出身的官吏，所以鲁迅一家在大家族里可谓望门。日本有“落泊悲泪沾袖时……”这样的歌词，而鲁迅也在《〈呐喊〉自序》中写道：“有谁从小康人家堕入困顿的么，我认为在这途路中，大概可以看到世人的真面

① 周建人已于本书日文版出版之后的 1984 年 7 月 29 日去世，享年 96 岁。——译者注

目。”少年鲁迅，在家道没落的途路中，过早地看到了生活在一起的族人们的“真面目”——大约是和金钱有关的卑琐的利害打算、阴暗的嫉妒、中伤和流言。尤其他身为长子，又是年仅十几岁的家产继承人和家长，也就当然要处在即使不情愿也不得不去承受的位置上。

这种体验，导致了他后来在文学中对家族制度，进而是家族制度所依托的封建礼教的“憎恶”，以及和“憎恶”这个词相匹配的激烈而彻底的批判和否定，同时也构成了他文章中那种被誉为“寸铁杀人，一刀见血”（郁达夫语），“刻薄”得令敌人恐惧的强烈的讽刺特色的基础。

他和当时普通读书人的子弟一样，从幼年起，便在私塾里接受专为科举考试而实施的严格古典教育。一般是为了识字，先要从《千字文》、《百家姓》之类的“开蒙”读物起步，然后再去读四书五经等——鲁迅则是按照祖父的意思，直接去读《鉴略》这本中国历史的概述读物的。不过，这种情况并不限于鲁迅本人，旧式教育一般都是如此：具有非同寻常的强制性，经常伴随着严酷的体罚，硬性灌输，死记硬背。他后来对这种戕害孩子个性的教育表示了强烈的反感。但从周作人的回忆中可知，幼年和少年时期的鲁迅，是相当优秀的学生，他不仅精通课修的经书和八股文，而且也读透了许多包括诗歌、散文、小说在内的古典作品。

这样，他幼年和少年时代所获得的传统教育，就像人们所公认的那样，构成了他出色的文章功底，但同时也可以说，他对古典传统的根本否定——就像他在回答报社的调查时所说的那样：“要少——或竟不——看中国书，多看外国书”（《青年必读书》）——也正是出于对少年时代沁骨入髓地接受传统教育的反省。如果进一步从思想和语言不可分割、语言就是思想本身这个角度来说，他后来在接触西方近代语言（学问、思想、文艺）时，能够以此前的民族语言（传统文化）为教养基础，不是恰好证明了他在接受西方近代文明（语言）时，已经在自身当中以强有力的形态，具有着竹内好所说的“抵抗”（坚守自我）的主体（民族语言）吗？我认为，在鲁迅那里，这一点作为传统与近代关系的前提条件是格外重要的。

对故乡绍兴和乡村的美好记忆

鲁迅幼年和少年时代的体验，可以从《朝花夕拾》这部回忆性质的作品集中知道。不过作为这一时期的体验，还有另外一点不能不指出，那就是在收入《呐喊》集里的《故乡》和《社戏》这样的作品中也曾出现的故乡绍兴和周围的乡村的自然风光，以及在田园牧歌式的背景下所回想出来的农民（乳母长妈妈、《故乡》中的闰土和《社戏》中的乡亲们）的质朴纯真的心灵——鲁迅以抒情的笔触和充满眷恋的美好的回忆形式描写了他们。这些在鲁迅的回忆当中，和封建大家族制度下被扭曲了的阴暗的人际关系以及鲁迅对此的强烈憎恶，形成了鲜明的对照。这种对照，既关联着他在留学时代的评论中展现出来的不相信“伪士”（洋化的知识分子），而期待“朴素之民”的“纯白”（纯真的心灵）这种构图，也是进一步考察他创作发展轨迹的重要因素。

我觉得，这种对故乡绍兴和乡村风光的美好记忆，和对幼年时代一些读物——先有奶妈阿长为他买来的绘图《山海经》，以后又有许多令他爱不释手的神话、传说和古小说等——的记忆是相互重合的。

那时，听一个远房叔祖讲绘图《山海经》，非常想看，可是又怎么也没得到。也许是过于渴求的缘故吧，连乳母长妈妈也知道了这件事，就在告假回家的时候顺便给他买来了。

> 我似乎遇着了一个霹雳，全体都震悚起来；赶紧去接过来，打开纸包，是四本小小的书，略略一翻，人面的兽，九头的蛇，……果然都在内。……
>
> 这四本书，乃是我最初得到，果为心爱的宝书。……（《阿长与〈山海经〉》）

“书的模样，到现在还在眼前。”他写道，虽是粗拙的本子，“但那是我最为心爱的宝书，看起来，确是人面的兽；九头的蛇，一脚的牛；袋子式的帝江；没有头而‘以乳为目，以脐为口’，还要‘执干戚而舞’的刑天”。此后，少年鲁迅“就更其收集绘图的书，于是有了石印的

《尔雅音图》和《毛诗品物图考》，又有了《点石斋丛画》和《诗画舫》"（同上）。

不久，进了书塾，虽然不得不去读经、习字和练习对句，但还是背着教书先生去画小说里的插图。他描摹了《荡寇志》和《西游记》的全部插图，得厚厚的两大本，但后来因为要用钱，便卖给了一个有钱的同窗（《从百草园到三味书屋》）。据周作人回忆，鲁迅画《荡寇志》绣像，是13岁时因发生祖父狱案，暂寄外婆鲁家时的事。周作人还说，有一时期，鲁迅早就寝而不即睡，召来孩子们讲各种童话，那时正读《十州记》和《洞冥记》的几个便凑到了一块。其中有"赤蚁如象"的话，于是他们便想像自己也居住在山中，那里有天然楼阁，也有巨大的蚂蚁可供差遣，一只名叫"阿赤"，一只名叫"阿黑"，有神变之法，又炼玉可补骨肉，起死回生。他们"以神仙家为本，而废除道教的封建气，完全童话化为以利用厚生为主的理想乡"。这类故事，每晚都要讲，而且讲得细致入微。据周作人说，这是鲁迅15岁的事（《鲁迅的故家》，1953）。

这种对俚俗的、民间的，特别是对古人充满生气的神思的关注以及有关古代小说的知识，在他后来的教养中，和他少年时代被强制暗诵经书史籍的教养，形成了鲜明的对照。周作人在上面的回忆中还说，西洋的孩子有《杀巨人的甲克》、《灰姑娘》那样的现成的童话书，而中国的孩子却几乎没有这些。鲁迅从少年时代起，就非常喜爱"童话"（虽然那时还没有这名目），"后来利用那些题材，写成《故事新编》，正不是无因的事吧"（同上）。的确，在和鲁迅文化上的民族主义密切相关的意义上，可以从《故事新编》这组令人瞩目的作品群当中，看到和鲁迅少年时代讲给弟弟们听的童话创作的相关主题。

传统文化遗产的两重性

在构成鲁迅成长基础的意义上，我还打算涉及一些有关这一时期的情况。不过，由于丸山升的《鲁迅——他的革命和文学》（平凡社东洋文库，1967）和饭仓平照的《鲁迅》（讲谈社《人类的知性遗产》，1980）已在这方面做了实证性的介绍，所以这里就只谈一下和本书的题

目相关的、我以为是重要的内容。如果重新做一次整理的话，那么有以下内容：（一）因袭的重负——冷漠的封建人际关系所造成的人与人之间的疏远和迷信；（二）经书的教养——正统古典文化的沉重遗产；（三）美好的故乡山水和农民质朴的心地——由神话传说所体现的古代中国人丰富的想像力。

其中，我以为重要的是，作为一个整体，这些应该称之为鲁迅的原体验和基础教养的东西，在他与西方近代文化接触以前，就已经形成了相当稳固的形态；而这些原体验和教养对他来说，则具有某种可称之为两重性的内涵。

也就是说，一般在把非西欧各国的近代化作为文化问题来考察时，中国或中国文学的最大特色，就是比其他国家更具有悠久和丰厚的传统文化积淀。堀田善卫[①]曾介绍了他出席亚非作家会议时的一个情况：非洲某个新兴独立国家的诗人，在谈到他的烦恼时说，他们虽以旺盛的独立热情致力于创造新的国民文学，但由于本国语言中缺少诗歌的语言传统和积淀，以致一写诗便只能用自己接受教育时所使用的法语来写。同这样的民族相比，中国近代文学的特征，就是作为中国文化在世界上罕见的例证，始终保持着起源于远古时代的同一种语言（文明的同一性），具有承纳作为"西欧冲击"的西欧近代文学（语言）的悠久的文学传统，即坚实的语言土壤。

可以说，中国近代化的特征，就在于它沉重得不易容纳作为异质文化的西欧近代，就在于它高傲的传统文化的"抵抗"之强（换句话说是保守性）。而这份值得骄傲的文化遗产，同时也是一堵阻碍近代化的几乎令人绝望的厚重的因袭之墙。由于两个方面难以分割地交错在一起，也就不是用"好"的遗产或"坏"的遗产所能简单地来区分的。

鲁迅幼年和少年时代的体验以及这一时期所接受的教育，就是这个意义上的传统文化遗产，同样也具有"两重性"，鲁迅的文学，如果没

---

① 堀田善卫，生于1918年，日本战后派小说家。1942年庆应大学法文科毕业。1945年被日本国际文化振兴会派遣来上海，日本投降后，被国民党宣传部征用，1947年回国。从滞留上海期间起，创作了一系列批判战争的作品。代表作有《齿轮》、《丧失祖国》、《广场的孤独》、《汉奸》、《历史》、《时间》等。——译者注

有这些遗产就难以确立。在回答“青年必读书”的调查时，鲁迅回答说，“不读中国书”。但有人反问道：“你不是读了很多中国古书吗?”对此，鲁迅的回答是：“我自己因此是受了怎样的苦啊!”我所说的鲁迅文化上的民族主义，也许就是他和民族文化传统上的这种难解难分的“两重性”进行苦斗的足迹。

离乡出走，进南京的洋式学堂

少年鲁迅，17 岁便放弃了历来为人们所看重的习经做官的正路，出走因袭的故乡，在南京进了被故乡的人们鄙视和非难的洋式学堂。这是 1898 年的事。

在人们经常引用的一篇文章里，鲁迅回忆了当他听到从亲戚“衍太太”那里传出恶毒的流言之后的感受。

> ……倘是现在，……我总要骂出流言家的狐狸尾巴来，但那时太年青，一遇流言，便连自己也仿佛觉得真是犯了罪，怕遇见人们的眼睛，怕受到母亲的爱抚。
>
> 好。那么，走罢!
>
> 但是，到哪里去呢？S城人的脸早经看熟，如此而已，连心肝也似乎有些了然。总得寻别一类人们去，去寻为S城人所痛诟的人们，无论其为畜生或魔鬼。……（《琐记》）

这是鲁迅很长时期以后的回忆，所以当然应当做反映鲁迅写这篇文章时的思想状况的作品来读。然而，他那时虽离开故乡，进新式学堂，并在那里开始接触西方近代学问，但情况和同时期日本知识青年的憧憬西式学校和学问是大不一样的。

同是浙江省出身的作家郁达夫（1896～1945），小鲁迅 14 岁，在鲁迅到南京十年后才入故乡浙江省富阳城刚出现的新式小学。他本人曾很得意地写过这所小学在城里惹人注目的情况。所以，即使在中国，情况也会伴同岁月产生变化的吧。尽管如此，在考察鲁迅接受西欧文化时，有两点还是应该予以注意：首先，中国人，特别是那些乡下人，对外国

——夷狄的学问、文化、风俗——的蔑视感和抵抗感，是和“进步的”、“脑子活”的日本人很不相同的。其次，鲁迅当时出走故乡，和日本人的对新学问、新事物的向往和追求有着本质的区别。他不是在乡亲们的祝福当中去做令人羡慕的旅行，而是和故乡的诀别。——尽管将此看成鲁迅精神上的“走向荒野（Exodus)”还为时过早，但至少是直接出于对因袭世界的厌恶和愤怒。

鲁迅就是这样离开了故乡，进了洋务派（1860年以后，采用西方的技术和制度推进近代化的改良派官僚）设立的江南水师学堂（海军学校)。因难以忍受那里的气氛，于第二年，即1899年改入江南陆师学堂附设的矿务铁路学堂（矿山铁路学校)。他在南京第一次接触到了数学、物理学、矿务学等这些和过去的四书五经教育完全异质的近代西学，还在课余阅读了当时在知识人当中非常流行的严复（1853～1921）的《天演论》（“进化论”之意。托马斯·赫胥黎《进化论和伦理学》的中译本)。这部书在日清战争后十年间产生了重大影响，以致人们把那时称为“天演论的时代”。鲁迅在这本书出版之后，便马上买来读。

鲁迅被这本书深深地吸引住了。据友人回忆，直到此后的留学时代，他还常常默诵《天演论》中的一些章节。初读《天演论》时的印象似乎相当新鲜，以至他这样回忆了当时的激动心情：

> 哦！原来世界上竟还有一个赫胥黎坐在书房里那么想，而且想得那么新鲜，一气读下去……（《琐记》)

鲁迅就是这样与西方近代文明相遇了。他对这种和中国传统文明有着本质区别的文明所感受到的新奇，在考察鲁迅接受西方近代的方式上是非常重要的一点。正因为他过去的体验和教养是上面已经介绍过的那种情况，所以他才会那样深切地感受到西欧近代的异质性，“西欧的冲击”对他才会那样鲜明、强烈。虽然在南京生活了大约四年后，他又留学日本，但此后在日本的七年多体验，也可以说，是他那时感受到的新奇，通过和自然科学进而是尼采、拜伦、克尔凯郭尔所代表的西欧19世纪文艺思想的接触，得到进一步深化的过程。

第二节 在东京的留学生活

形成于东京留学时代的“原鲁迅”

1902年（光绪二十八年），鲁迅年满21岁。这一年1月，他在南京的矿务铁路学堂毕了业；同年3月，作为江南督练所派遣的官派留学生前往日本留学。在此后大约七年的留学生活里，鲁迅做了不少评论和翻译方面的工作。

拣主要的开列如下：

1903年

《中国地质略论》、《斯巴达之魂》、《说钼》、《月界旅行》（儒勒·凡尔纳科幻小说的翻译）

1906年

《地界旅行》（儒勒·凡尔纳科幻小说的翻译）、《中国矿产志》

1907年

《人之历史》（介绍E·海克尔的种族发生学）、《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力说》

1908年

《裴多菲诗论》（翻译）、《破恶声论》

1909年

《域外小说集（上、下）》（以安特莱夫、迦尔洵等东欧作家为主的作品翻译集）

很明显，在1904年和1905年鲁迅离开东京去仙台医学专门学校学习期间是空白。

从内容上看，可分为：（一）关于自然科学和进化论的介绍和论文；（二）文学评论或文明批评；（三）作为两者之间过渡形态的科幻小说的翻译。

第一次读这些早期评论时，给我留下了堪称为“冲击”的强烈印象。在那以前，我曾通过竹内好等人翻译的岩波版《鲁迅选集》大体读

过鲁迅的小说和评论，但我读到的都是1918年（大正七年）他写出《狂人日记》开始从事作家活动以后的作品，我以为，那以前的，特别是留学时代做的评论之类，不过是年轻时的习作而已。然而，读过原文后我发现，过去一直讨论的鲁迅的思想或小说主题，实际上几乎都可以在这一时期的评论中找到原型，也就是说，这里存在着一个“原鲁迅”。

我更吃惊的是，在早期的评论中所看到的鲁迅对西方近代精神的理解，令人感到非常深刻、正确，具有本源意义。我由此而重新意识到，从哲学到女人时装，正因为自己每天都深深地浸泡在“近代思想”和“洋式生活”里，所以才反而感受不到“西方＝近代”对于日本和亚洲的异质性，才反而不会去思考这种文化的本质。恐怕明治时期的日本人和今天的我们是不大相同的。同样，明治三十年代二十几岁的鲁迅，凭借自己鲜活的感受力，从刚刚接触到的西方近代科学、近代文学和19世纪个人主义思想中，感受到的——用他自己的话说，较之东方思想“犹水火然”——异质的西方近代精神的本质，——鲁迅曾通过批评和翻译，将其尖锐地呈现在中国人而前——对于今天的我们来说，仍是一个应当重新领会和思考的新鲜课题。

以下，我准备通过这一时期几篇有代表性的评论，来考察一下留学时期的鲁迅对西方近代理解的特征。

鲁迅和福泽谕吉对近代科学的理解

正如在前面的评论和翻译一览表里看到的那样，后来成为中国近代文学代表作家的鲁迅，最初写下的论文是《中国地质略论》。在探讨这一时期的鲁迅思想时，这篇地质学论文首先引起了我们的兴趣。介绍居里夫人发现镭一事的《说钼》，写于1903年，从仙台医专返回东京后，又写了《中国矿产志》、《人之历史》、《科学史教篇》，而横跨这两个时

期的又有科幻小说的翻译。说到地质学，能让人联想到宫泽贤治[①]，不过包括学自然科学的内村鉴三等人在内，他们在接受西方的方式上，令人有相似之感。

贤治虽然（还不如说，正因为是）是热心的法华宗[②]信徒，但他做诗的方法却比同时代的任何人都更“近代”。而在鉴三的日本主义和基督教以及鲁迅的民族主义那里，也会感受到同样的情况。

我在前面提到明治时代的人们对西方近代理解之深令人吃惊时，想到的是福泽谕吉[③]曾说过的一段话：

> “……这里，把东方的儒教主义和西方的文明主义相比较，则可以知道，东方所无者，为有形方面的数理学和无形方面的独立心这两点。……”（《福翁自传》）

不过，在去看鲁迅是怎样接受近代科学的时候，也会找到与福泽所言很相似的话来。

如果先说结论的话，那就是他们似乎都没把近代科学只是当成个别知识，而是把它们当做新思想或新伦理来接受的。

---

① 宫泽贤治（1896～1933），日本近代诗人、童话作家、宗教思想家。岩手县人。从少年时代起，就研读法华经并开始短歌创作。1921 年立志通过文学来普及大乘佛教遂走上文坛。宫泽试图把宗教、科学、文学融为一体，其创作体现了这方面的尝试。主要作品有诗集《春天与地狱》、童话集《生意兴隆的饭馆》等，其中的诗歌《永别的早晨》和童话作品《风中的又三郎》、《银河铁道之夜》最为有名。——译者注

② 法华宗，又名天台宗或天台法华宗，中国佛教教派之一，创立于隋代，因以《妙法莲华经》为教义故名。公元 804 年由日僧最澄转到日本，遂有同名教派。镰仓时代的日莲因强调自己是法华宗的正统继承人，设立日莲宗，所以又有日莲法华宗教派。——译者注

③ 福泽谕吉（1835～1901），日本明治时代的启蒙思想家。早年学习西学，1858 年在江户（今东京）设塾（庆应大学前身）讲学。曾三次游历欧美，著书介绍西方国家的情况，宣扬平等自由民主，在明治时代发生了重大影响。福泽对封建制度和封建道德有过很深的批判，主张独立自尊，反对神佛迷信，并提倡对人生有用的实学。主要著作有《西洋事情》、《劝学篇》、《文明论概略》、《帝室论》、《福翁自传》等。甲午战争时，福泽是强硬的主战派。另外还是日本近代史上“脱亚论”的倡导者。——译者注

我们的祖先，幸——或者不幸，就是他们并没有把科学作为“思想”来接受，而只是作为方便的知识或技术来学习的。……我们过去几乎很少用心思把科学看成思想问题和“良心”问题。科学是所谓的既成品。前人的苦心仅仅是对它进行分解，组装的模型制作。在根本的意义上，并不存在形成科学的思想上或良心上的纠葛，而只是停止在研究室式的劳动上。由于单纯地限制在知识性或技术性问题上，并未触及世界观和人生观的核心，结果，科学上升不到哲学，也没能和哲学结合起来。（《关于科学精神》——《知性》）

下村寅太郎的这段话写于昭和十七年，但却令人感到也是在说我们现在的状况。其中，福泽和鲁迅，都明确地把近代科学作为新思想、新伦理和新的人的精神方式问题来接受，是理应让人感到吃惊的事。

的确，近代科学决不仅仅是关于自然和社会的个别知识，近代科学的背后，还蕴藏着造就近代科学的人对于社会和自然的崭新的主体性精神态度。近代科学的意义，就在于它是对峙于传统哲学的“新哲学”。包括社会科学和人文科学在内，一般说来，近代学问都是以近代科学为前提的，近代学问的基本性格，归根到底，可归结为福泽说的“数理学”，即近世的数学物理学。而且，应该说，近代文学也同样是以这种“新哲学”，即新型的人的主体性精神态度为前提才确立起来的。

在这个意义上，后来成为代表中国近代文学的文学家和思想家的鲁迅，在接触西方近代这种异质文化的时候，首先从自然科学那里接触到了异质性这一点，在他后来形成思想构架和非常正确地继承欧洲自然主义文学（把自然科学方法运用于文学），并形成自己的小说方法上，都具有重大意义。而且，如果承认鲁迅对近代科学的理解，和福泽谕吉所代表的明治日本对西方文化的接受是相通的话，那么，我认为，在比较日中两国近代化过程的时候，这似乎也是一个意味相当深远的问题。

关于福泽谕吉，后面还要进一步接触到，我想首先来看一下鲁迅那里的自然科学。

在“瓜分中国”的危机中立志于“地质救国”

鲁迅对科学的关心，首先是以中国亡国的危机感为出发点的。《中国地质略论》第一章《绪言》的开头，这样写道：

> 覘国非难。入其境，搜其市，无一幅自制之精密地形图，非文明国。无一幅自制之精密地质图（并地文土性等图），非文明国。不宁惟是；必殆将化为僵石，供后人摩挲叹息，谥曰绝种 Extract species 之祥也。
>
> 吾广漠美丽最可爱之中国兮！而实世界之天府，文明之鼻祖也。凡诸科学，发达已昔，况测地造图之末技哉。而胡为图绘地形者，分图虽多，集之则界线不合；河流俯视，山岳则恒作旁形，乖谬昏蒙，茫不思起，更何论夫地质，更何论夫地质之图。呜呼，此一细事，而令吾惧，令吾悲，……

鲁迅说，而今中国，就像被强盗占据了家园的孤儿，这个孤儿昏昧乏知，不知自己的家园里有丰富的矿藏而把它献给强盗，得一些残羹冷炙，还对人家大为感激。

从这里我们可了解到，在南京矿路学堂接触了西方近代科学的鲁迅，最初抱有的想法是中国不能没有自己的科学这种切实的危机感。

鲁迅在《绪言》之后，还特设了《外人之地质调查者》一章，以峻急的忧愤，述说了以德国人利忒何芬为首的匈牙利、俄国、日本的探险家和地质学者相继在中国全土进行地质调查的情况，其中特别提到了利忒何芬花费三年时间完成的报告。利氏在报告中向世界称中国为世界第一大煤炭国，“支那大陆均蓄石炭，而山西尤盛；然矿业兴衰，首关运输，惟扼胶州，则足制山西之矿业”。利氏强调，首先获得胶州湾是瓜分中国的第一步。鉴于胶州湾后来竟果真落入德国人手里，已不属中国这一事实，鲁迅悲愤地写道：“毋曰一文弱地质家，而眼光足迹间，实涵有无量刚劲善战之军队。”

德国租借胶州湾是 1898 年 2 月，刚巧是鲁迅在南京读书期间。仅

从这一年的情况来看，同月，俄国以“三国干涉”①，租借了迫使日本让出的旅顺、大连；3月，法国占领了广州湾；5月，英国租借了九龙半岛和威海卫。迟到的美国向中国要求“门户开放”，是第二年的事。1894至1895年日清战争的结果，使列强看清了中国这头曾经令人惧怕过的“睡狮”的实态，他们争先恐后，纷纷向中国谋取特权，划分自己的势力范围，正像利忒何芬的建议所表明的那样，取得了租借地之后，还要求铁路敷设权和沿线的矿山开采权等。实际上这是个瓜分中国的危机迫在眉睫的时代。鲁迅在《中国地质略论》的第三章《地质之分布》、第四章《地质上之发育》中，勾画了中国地质轮廓之后，又特设第五章《世界第一石炭国》，引利忒何芬所言，参照日本地质学者的调查结果，概述了中国煤田的分布情况，最后以“煤炭亡国论”结束了这一章，体现了青年鲁迅面对现实的深重的民族危机感。

鲁迅在文中写道，列强领土资源，即将告罄，工业之盛衰取决于“支那”之得失，各国遂攘臂而起，惧为人先，又因不能打破均衡的势力范围，乃相率谈判，分裂中国，血眼欲裂，直睨煤田。而中国人复麻木罔觉，挟无量巨资，不知所用，“于是今日山西某炭田夺于英，明日山东各炭田夺于德，而诸国犹群相要曰‘采掘权！采掘权！’呜呼，不待十年，将见此胧胧中原，已非复吾曹之故国……”。鲁迅抱着“地质救国”的志向，感到有必要由中国人自己来建立中国地质学，最主要的原因是来自被上述现实所触发的民族主义。可以说，这是他关心自然科学的第一个特征。

在东京参与中国革命运动

不过，还可以指出鲁迅这种民族主义，或者叫做民族主义和自然科学的结合的另外一个特征，那就是他的民族主义不仅把矛头指向侵略者列强，同时也更指向了导致上述事态的中国自身——清朝统治者，进而是中国国民。在这种民族危难之际，试图从民族主体内部去寻求逆转的

① 三国干涉，指中日《马关条约》签订后，俄国伙同法国和德国强迫日本退还中国辽东半岛事件。——译者注

契机，是贯穿在鲁迅此后生涯当中的思想特征之一。

譬如，在上面所说的“煤炭亡国论”的论述中他就这样写道：“虽曰炭田有以诲盗，而慢藏不用，则谁之罪哉。”

这里，他把难以排遣的忧愤，首先直接指向了清朝统治者的无能和懦弱。包括这一点在内，罪与其说在“盗贼”——列强一边，倒不如说是在使无限的煤炭资源不能得以开发的中国本身。因此，为挽救民族的危机，就有必要首先改革中国自身的政治。这种认识，其实不仅限于鲁迅，在日清战争后出现的瓜分中国的危机状态里，在许多觉醒的中国知识分子，特别是青年留学生当中，都始终保持着这种共识。

1898年6月，康有为（1858～1927）、梁启超（1873～1929）、谭嗣同（1865～1898）等人成功地策动光绪皇帝发起旨在建立“维新”体制的“戊戌变法”，也是这种认识的表现。然而，和日本的明治维新所实现的自上而下的成功改革不同，中国的保守势力过于强大，致使康有为等人的新体制在西太后一派的反击下，不堪一击，只以百日而终。谭嗣同等人被处以极刑，康、梁亡命海外。

梁启超在谈到这场兴起于日清战争之后改革运动时写道：“唤起中国四千年之大梦，实自甲午一役始也。……一经庚申圆明园之变（1860年，英法联军以亚罗号事件为借口，占领北京，缔结了北京条约，但清朝的离宫圆明园却被焚毁），再经甲申马江之变（1884～1885年中法战争时，法国舰队在福州郊外马江军港，击沉中国军舰八艘），而十八行省之民犹不知痛痒，未尝稍改其顽固嚣张之习，直待台湾既割，二百兆之偿款既输，而酣睡之声，乃渐惊起，此亦事之无如何者也。”（《戊戌政变记》附录一《变法起源记》）

鲁迅来留学时，梁启超已于戊戌变法失败后乘日本军舰从上海逃到日本，并在横滨相继创办了《清议报》（1898～1901）和《新民丛报》（1902～1904），写文章鼓吹变法运动。

而另一方面，孙文（1866～1925）等人的革命活动也同时活跃起来。孙文在日清战争之后的第一次武装起义失败后流亡海外，1899年从欧洲漂渡到日本，一直策划着革命活动。和鲁迅同乡的浙江革命派领袖章炳麟（1869～1936）也在同一年来到日本。鲁迅到日本之后的1902年4月19日，章炳麟等人主持计划召开纪念明朝灭亡的“支那亡

国二百四十周年记念会”，因清国公使的请求而被日本政府禁止。1903年元旦，在有千余名留学生参加的庆贺会上，革命派的一些人发表了“灭满兴汉”的演说。在这期间，孙文率领的广东的“兴中会”，黄兴率领的湖南的“华兴会”和以章炳麟为首的浙江的“光复会”（鲁迅也从一开始就参与了活动），实现了三方大联合，并于1905年把孙文迎接到东京的神田，成立了“中国革命同盟会”（中国国民党前身）。

这样，在关于如何推进中国的改革问题上，当时知识分子的意见也就大致分成了两派：一派是以康有为、梁启超为首的保皇派（改良派），另一派是以孙文为核心的革命派。前者取范日本的明治维新，拥戴开明君主光绪皇帝，鼓吹旨在实现君主立宪制的所谓“变法维新”运动；后者则把清朝视为异族对汉族的统治，在“灭满兴汉”的旗帜下，主张旨在打倒清朝，一举实现共和的所谓“种族（民族）革命运动”。不久，同盟会的机关刊物《民报》也创办了，以日本为舞台，和变法派之间便展开了激烈的论战。在这场持续到1907年前后的历时数年的论战中，革命派逐渐获得了大多数人的支持。

拒绝“政体进化公式”论

鲁迅到日本当时的东京留学生界，正洋溢着革命前夜的那种热烈气氛。鲁迅在这种氛围当中，一边去弘文学院学日语，为进入专门学校做准备，一边还去神田骏河台铃木町十八番地的留学生会馆，跑书店，听讲演（《因太炎先生而想起的二三事》，1936）。他不仅经常读《清议报》、《新民丛报》、《译书汇篇》，同时也是梁启超创办于1903年的中国最早的文学杂志《新小说》的定期购读者。他还经常出席在留学生会馆召开的各种各样的抗议集会之类的会议，刚到日本不久，就深深地倾向革命派了。

发表《中国地质略论》一文的《浙江潮》（月刊），也是在这种改革的呼声高涨的过程中出现的由各省留学生分别创办的几种留学生杂志之一，鲁迅的好友许寿裳担任编辑。鲁迅在这篇地质学论文的《绪言》等处展开的讨论，也是围绕着如何救国问题的一个环节，也就是说，他在留学的当初，很快就以写作科学论文、主张地质救国的方式来参加这场

运动了。而且我们知道，鲁迅在这个阶段（刊登鲁迅论文的《浙江潮》第8期，发行于1903年10月）已经倾向革命派了。有趣的是，在这篇论文的第三章里，他通过说明“地质分布”不均的比喻，用自己的地质学知识来支持革命派。

> ……犹谭人类史者，昌言专制立宪共和，为政体进化之公例；然专制方严，一血刃而骤列于共和者，宁不能得之历史间哉。地层变例，亦如是耳。……

这恐怕是批判保皇派的康有为依据公羊三世说（据乱世、升平世、太平世），主张应按专制、立宪、共和的顺序进行改革；支持革命派主张的。但这里最使我关注的，是鲁迅通过对“政体进化公式”论的否定，来确立自己的论点。

如上所述，进化论由严复介绍到中国，是鲁迅在南京的事。在中国的危机状态下，进化论给知识分子们以强烈的冲击，迅速风靡了思想界。“进化公式”被带进围绕着改革路线的论战当中也是很正常的事。鲁迅自己也受到了进化论的强烈影响。他这一时期的科学论文，都贯穿着进化论的立场，在《中国地质略论》里也有“地质学者，地球之进化史也……”（《绪言》）的话。

关于鲁迅的进化论，还应另外做详细的说明。不过他在这里拒绝接受“政体进化公式”，则表明虽然同样是基于进化论立场，但鲁迅对进化论的理解已经达到了和严复的进化论有所区别的程度。他拒绝把“进化公式”作为一种定论，而着眼于实现“一血刃而骤列”于革命的人这个方面的主体能动性。

进化论被称为“近代自然科学的哲学”，对进化论的理解，也是对近代自然科学的理解。重视人的主体能动性，是这一时期鲁迅对“科学”的理解、他的“科学救国论”，进而是他的民族主义的又一大特征。正像上面所说，这一时期的鲁迅，并没把西方近代自然科学只是作为纯粹的知识问题来接受，而是作为思想和伦理问题来接受的，他以此来照亮了主体和能动意义上的思想、伦理乃至人的精神存在方式，从而认识到，中国所面临的民族危机，其原因虽然直接在于列强的侵略，但更为

根本的却在于中国人自身的伦理或精神内部。

第三节 “科学者”鲁迅

作为精神和伦理问理的科学

鲁迅从民族命运的危机当中，认识到了革命的必要性，并以“科学救国”的主张来参加革命。科学对他来说，虽然首先是以地质学来拯救“煤炭亡国”，以医学来疗救被中医的迷信所折磨的中国人，并且就像明治维新得力于医学者的努力那样，把自己贡献给中国的维新；亦可在战时去当军医……（《〈呐喊〉自序》），但是，科学并不仅仅是这些救国的功利手段。

例如，在《中国地质略论》中，他激烈地抨击了那些不顾列强“垂涎成雨”，八方袭来的危难现实，而照旧深信风水宅相之说，妨碍开发；或因贪图小利而拱手让权于强盗的人们。紧接着他又这样写道：“凡是因迷信以弱国，利身家而害群者；……亦惟地质学不发达故。”

在这里，缺乏科学被看做是造成迷信及其与之胶不可移的卑琐的利己主义的原因，科学已成为伦理问题乃至精神问题了。这一时期已经可以看到后来的“医治中国人精神疾病的药已经发现，这便是科学”（《随感录三十八》）的观念。

同一年的《说钼》，也把镭的发现介绍为“思想界大革命之风潮”的一个环节。到了1907年的《科学史教篇》，从“科学者的精神”这一侧面来把握科学的视点则极为明确。正像有人指出的那样，“他看待所有近代思想的着眼点，与其说是这些思想所提供的结果，倒不如说是接受这些思想的主体和创造这些思想的人的精神内部。即使对待‘科学’也是如此。”（丸山升《鲁迅》）

《科学史教篇》从古希腊科学的发端讲起，介绍了古希腊哲学家对宇宙根本元素的探求：德黎（Thales）谓水，亚娜克希美纳（Anaximenes）谓气，希拉克黎多（Herakleitos）谓火。并就此写道：

其说无当，固不俟言，……然其精神，则毅然起叩古人所未知，研索天然，不肯止于肤廓，方诸近世，直无优劣之可言。……世有哂神话为迷信，斥古教为谰陋者，胥自迷之徒耳，足悯谏也。

他把古希腊人的科学和哲学，作为他们思索的“结果”，并不看重其学说是否正确，而是在那个时代思索的意义及其精神方式上给予了高度评价。这似乎从相反的一面说明了上面介绍过的造成迷信的原因是由于“地质学不发达”的看法。由此能使人马上想到《破恶声论》里批判那些叫嚣打破迷信的伪士们的话：“伪士当去，迷信可存，今日之急也。”

稍耳物质之说，即曰：“磷，元素之一也；不为鬼火。”略翻生理之书，即曰：“人体，细胞所合成也；安有灵魂?”知识未能周，耳辄欲以所拾质力杂说之至浅而多谬者，解释万事。不思事理神闷变化，决不为理科入门一册之所范围。……（《破恶声论》）

鲁迅在这个部分里，虽然展开了批判浅薄的“科学主义”者，主张维护宗教、神话和农民的迷信的论述，然而，自不待言，他又决不是站在“反科学”和“反近代”的立场上的。正像他在《科学史教篇》中主张不应轻蔑德黎和希拉克黎多学说的情况一样，他在《破恶声论》里的批判，实际上是针对缺乏“科学者的精神”，“奉科学为圭臬之辈”而发的。

鲁迅思考的“科学者的精神”

那么，他把握到的“科学者精神”是怎样的呢？这首先是“毅然起叩古人所未知，研索天然，不肯止于肤廓”的精神。

《科学史教篇》阐述了古希腊以来自然科学的兴衰发展史，叙述了自然科学的兴衰，往往同各个时代各个民族的“精神”兴衰史的相互关系。在谈到“失学原因”（学术衰败的原因）时，引用了 R·培根（1214－1294）指出的四点原因：“摹古、伪智、泥于习、惑于常。”他认为，

阿拉伯科学的衰落，就在于和希腊、罗马科学的“探索未知”相反，只是注重“模前有”的缘故。并且还指出：

> 人有谓知识的事业，与道德力分者，此说不真。……盖科学发见，常受超科学之力，易语以释之，亦可曰科学的理想之感动。……故科学者，心常恬淡，常逊让，有理想，有圣觉，一切无有，而能贻业绩于后世者，未之有闻。……若曰，此累叶之言，皆空虚而无当于实欤？则曰然亦近世实益增进之母耳。此述其母，为厥子故，即以慰之。（《科学史教篇》）

这就是在他那里的对作为“伦理”的科学，即“科学者的精神”。

这里，我联想到了三十年后毛泽东说过的一段话：“知识的问题是科学的问题，来不得半点虚伪和骄傲，决定的需要的倒是其相反——诚实和谦虚的态度。”（《实践论》，1937）鲁迅和毛泽东，都是用看似“陈腐”的“谦虚”、“诚实”或“圣觉”、“理想”这样的词把科学作为伦理问题和人的主体性精神态度问题来把握的。

还可以进一步联想到的，是下面的一段关于近代“新哲学”，也就是作为“不具备形而上学，不成体系的哲学，即经验主义”的“近代科学”的一段话：

> ……在近代试图把经验作为根据的精神和动机，从过去的传统和权威——被教条化的见解当中独立出来，专以现在立场上的直接观察所得为根据。这种情况同时也排除一切具有未来性以及一切有希望的见解。完全立足现在，就是完全高度的抽象，这本身已经是极为能动的和积极的态度了。近代科学的经验主义，就是在相关的立场上确立的“实验性方法”。所谓近世的经验，就是“实验”。（下村寅太郎《科学与哲学》）

毛泽东在《实践论》中紧接着上面引用的那段话又说：“……你要有知识，你就得参加变革现实的实践。你要知道梨子的滋味，你就得变革梨子，亲口吃一吃。你要知道原子的组织同性质，你就得实行物理学

和化学的实验，变革原子的情况。”（《实践论》）这段话和下村在上面那段话后面所说的“实验的方法，归根结底不过是把事物的机制外化，再重新组合的工作（毛泽东说的‘变革’——作者注）方法”。正像培根所恰当地表达的那样，“拷问自然，强制自然本身作出回答”完全相同。

如果再次回到《科学史教篇》里来，鲁迅则这样写道：

> 盖神思一端，虽古之胜今，非无前例，而学则构思验实，必与时代之进而俱升，古所未知，后无可愧，且亦无庸讳也。

鲁迅确切地把握到了“科学”，即“近代学问”所具有的不同于旧学问的新的性格，这就是“学则构思验实，必与时代之进而俱升”的认识，如果换一种说法的话，就是近代科学的“方法精神”。我认为，这一点和他对科学的理解，特别和后来小说的现实主义相关的意义上，是非常重要的。这里也可以用三木清[①]的话来做注释：“近代科学所带来的最大成果，就是假说思想。”

这也许是对科学的理所当然的面且是初步的理解。但是这种理解却不仅是把科学“精神”把握为“诚实”和“谦虚”的所谓实证之德，而且也和把科学同“理想”、“圣觉”、“神思”即思想结合起来予以把握的对科学的理解密切相关。这种把近代科学（或近代文学的现实主义）作为受神思＝思想所支配的“假说”来理解的方式，在今天，甚至连我们也不会认为是理所当然的面且是初步的了。科学是理性的，文学艺术是感性的，道德是既定的外在约束，这种理解方式，不是还很普遍吗？

对科学和爱国相结合的自立的希冀

上述值得注意的鲁迅对科学的理解，是在对 18 世纪以后形成的近

---

① 三木清（1897～1945），日本哲学家，早年毕业于京都大学，后留学德国，回国后任法政大学教授。太平洋战争后期，因反战被捕入狱，停战后不久死在狱中。三木首次从人性学角度研究了马克思主义，主要著作有《帕斯凯尔的人的研究》、《唯物史观与现代意识》、《哲学笔记》、《人生论笔记》等。——译者注

代科学的理解基础上建立的。F·培根（1561～1626）重视归纳法，R·笛卡尔（1596～1650）重视演绎法，而近代科学则确立在二者统一的基础上。鲁迅的理解，和毛泽东在《实践论》中扬弃“经验论”和“合理论”，把马克思的唯物辩证法作为“科学”来把握的思想方法非常相似。在《科学史教篇》中，鲁迅对科学的理解，虽然是根据托马斯·赫胥黎，但对当时的鲁迅来说，则至少意味着以下具体内容：

第一，主张“近代科学”尽管造就了“所谓19世纪物质文明”或现实生活中的“实利”、“实益”，但两者之间是有所区别的。

他说，18世纪英法德意诸国，科学之士辈出，科学之进步，“灿然可观”，“所谓19世纪物质文明，亦即胚胎于是时矣。”然而，从科学者这方面看，却是“盖仅以知真理为惟一之仪的，……固举其身心时力，口探自然之大法而已”。这和把科学者的“精神”看成“近代实生活实益增进之母”的意思是相同的。

第二，主张近代学问在“精神”机制上，和东方的旧有之学有着本质的区别。

他在前面引述过的“学则构思验实……”之后说的“古所未知，后无可愧”，似不好理解，但接着读下去，意思也就很清楚了。鲁迅举例说，“昔英人设水道于天竺（印度旧称——译者注），其国人恶而拒之，有谓水道本创自天竺古贤，……白人不过窃取而更新之者，水道始大行。旧国笃古之余，每至不惜自欺如是。震旦（中国旧称——译者注）死抱国粹之士，作此说者最多，一若今之学术艺文，皆我数千载前所已具。不知意之所在，将如天竺造说之人，聊弄术以入新学，抑成尸祝往时，视为全能而不可越也？虽然，非是不协不听之社会，亦有罪焉已。”

重要的是，鲁迅在这里不光指责不易接受新文化的“旧国”之顽迷，而且还感知到了本质在于通过假说和实验不断进取的西方学问，和以“述而不作”为旨趣的儒教学问观所存在的本质区别。

第三，希冀科学精神和爱国结为一体的自立。

在《科学史教篇》中，鲁迅以一个热情洋溢的故事结束了他讲述的科学史。1792年，当法国革命遭到外来势力的侵略威胁时，科学家孟耆挺身而出，运用自己的科学知识制造出了紧缺的火药，从而在危难之中拯救了祖国法兰西。鲁迅盛赞了孟耆的爱国热情和应之而起的全体国

民的奋斗精神。可以说，他当时理想的科学和科学者的形象，由此可见端倪。鲁迅引丁达尔的话说，“法国尔时，实生二物，曰：科学与爱国。”

从“科学与爱国”这句话里浮现出来的，是追求民族独立的精神与科学者的精神相统一的某种自立的精神形象。上面所看到的鲁迅那里的“科学者的精神”，可以说就是探求“古人所未知”，“以知真理为惟一之仪的”精神，就是和时代不断共同发展的独立精神。他理想中的科学者，不仅仅是生活在书斋和实验室里的人。他们是在祖国革命的危急关头，毅然挺身而出，制造出来路断绝的火药的那种实行型的具有能动性的人。他们是爱国者，即政治上的能动者。前面已经讲过，鲁迅所思考的民族主义与革命及科学的关系，在这里被具体地展现了出来。

这样的和爱国者融为一体的志士型的科学者形象，在今天的我们看来，未免有点古风尚存的味道。然而，重要的问题在于，这是在整体把握分裂为学者意识、政治家意识、艺术家意识之前的作为“独立精神”的欧洲近代精神。在我国，据前面介绍过的内田义彦对“知识青年的各种类型”所做的划分，可以在明治初期到二十年代成为“道德中坚”的“政治青年”的“独立精神”那里找到与此相近的形态；但是，到了在日俄战争前后经历了“自我”觉醒的“文学青年”以后，这种精神形态已经不复存在了。

鲁迅那里的东方文明和西方文明

我在前面谈到鲁迅对科学的接受时说过，鲁迅的认识同福泽谕吉说的“东方所无者，为有形方面的数理学和无形方面的独立心”很相似。

福泽“在数理性认识和独立精神的欠缺上，找到了东方社会停滞性的秘密”（丸山真男《“实学”在福泽那里的转回》）。福泽揭示的问题在于：封建时代的学问中心，是“修身齐家之学”，即伦理学；而与此相反，近代学问的中心，是“数理学”，即数学物理学。明治人的如此确切的认识，今天虽尤其令人感叹，不过，更为重要的是，正如丸山真男所指出的那样，福泽把学问的中心从伦理学“回转”到“数理学”，并在庆应义塾把数理学实际上摆在了所有学问的基础的位置上，这样做决

不是轻视伦理，相反，倒是在强调新的伦理。对于福泽来说，正是数理学（自然科学）的实验精神，才是和劝戒人们遵从既成道德习惯的儒教伦理迥然异质的“东方所无”的新伦理。

福泽高举“独立自尊”的旗帜是众所周知的。他所说的“独立自尊”这句话，意味着人在面对自然和社会各种事物时的精神态度。他从中看到了与“惑溺于事物”的传统精神态度不同的“文明精神”，并从这种“文明精神”当中，发现了东方所不具备的西学进面是西方“文明”整体的根柢。当他把确立“独立自尊”这种“文明精神”作为当务之急向国民呼吁时，他所最为关注的问题，就是日本的国家独立。这一点，是被普遍认同的。

像这种把个人的独立（在某种意义上是彻底的西化）作为日本国家政治独立的必备条件的关系，虽然是内田所说的“明治（政治）青年”类型里的显著特征，但在前面看到的石川啄木的“个的自立要求”和“民族文化上的自立要求”的那种“双重契机”里，则已经成为要被抛弃的东西了。我们倒是在同一时期的中国留学生鲁迅那里，能够找到和上述关系更为接近的形态。

鲁迅在《科学史教篇》的结尾说，“故科学者，神圣之光，照世界者也，可以遏末流面生感动。时泰，则为人性之光，时危，则由其灵感，……生强者强于拿坡仑之战将云。今试总观前例，本根之要，洞然可知。”可以说，当鲁迅写下这段话时，他所看到的近代科学的“本根”，和福泽所说的基本上是同一个意思。

如果把近代科学被作为“精神”问题来接受的现象，放大为亚洲近代化问题来思考，那么则意味着以下过程：日本人也好，中国人也好，当他们和欧洲首次发生接触时，首先震惊于大炮、军舰、火车、电信之类，并开始把“西学”作为“技术”来学习；但他们后来对“西学”的理解，并没止于单纯的技术或“形而下之学”，而是注意到了造就物质文明之“母”。也就是说，他们注意到了西方文明和东方传统文明的本质区别，认识到前者以发现“真理”为目的，并在这个基础上，处理和决定事物，追求不断的进取和发展，其态度是“学问优先”，而后者以遵从古范和道德习惯为原则，并在此基础上决定和处理事物。在中国，比鲁迅等人更早发现西方文明中这种“学问优先”原则的，是进化论介

绍者严复。

关于鲁迅深受严复《天演论》的影响，前面已经谈过了。那么鲁迅的进化论和严复的进化论有怎样的异同呢?

冲击鲁迅的严复的《天演论》

日清战争失败后，严复通过译著《天演论》，把进化论首次介绍到中国，并在中国思想界产生了深远的影响，以致后来的十年被称做“天演论时代”。鲁迅也受到了《天演论》的巨大冲击。进化论，是中国人最早接受的西方近代思想。进化论被称为近代自然科学的哲学，把进化论应用到社会学领域的H·斯宾塞（1820～1903）社会进化论，也被叫做自由资本主义的意识形态。中国近代思想史，大体说来，可以按照从进化论，到实用主义，再到马克思主义的线索来把握。中国人对进化论的接受，充分显示了和日本人在接受西方近代时的不同态度。进化论在日本，一般是被当做生物学方面的学说来学习的，很少被作为把握政治和社会方法意义上的思想来接受（虽然不能一概而论）。

鲁迅的思想也被表述为从初期的达尔文（1809～1882）以及尼采的进化论，到20年代后期的马克思主义这样一个“发展”过程。至少在中国，这是鲁迅论的通说。

与此相对照，探讨鲁迅的进化论是怎样的，鲁迅又是怎样接受马克思主义的，并且力图从中发现鲁迅保持不变的思想特质，倒是日本鲁迅研究的一般倾向。在有关从进化论到马克思主义的问题范围内，我也继承同样的观点。这里应该首先来看一下，鲁迅的进化论，特别是尼采式的进化论，这些令我们感到多少有些奇异的东西是怎样的呢。

上面所看到的鲁迅留学时期有关近代自然科学的论文，都是以进化论为根据的。其中，引人注目的，是在《科学史教篇》当中对托马斯·赫胥黎的相当多的引用。

严复的《天演论》，是赫胥黎的著名讲演《进化论与伦理学（Evolution and Ethies)》的翻译。但在译这本书的时候，严复真正想介绍的是斯宾塞的“社会学”。《天演论》是译者严复在案语里根据斯宾塞的观点，对原著者学说进行批判的奇妙的译本。

斯宾塞把人类社会把握为一个有机的整体，在他的一元论世界观看来，同自然界一样，人类社会也一元化地受生存竞争、自然淘汰的进化公理所支配。相反，赫胥黎的《进化论与伦理学》，则在二元论的基础上，把自然界和人类社会区别开来，并且把无情的适者生存法则所支配的自然“宇宙过程”（Cosmic Process），和只有人才特有的“伦理化过程”（Ethical Process）对立起来。他虽然承认人也是受“宇宙过程”支配的自然的一部分，但却力图在人所参与的“伦理化过程”——并不只是被动地顺应自然，而是克服祖先承传下来的猴子、老虎般的弱肉强食的兽性，能动地改造自然环境——中，找到人的特质。

严复以“胜天说”和“任天说”来区分赫胥黎和斯宾塞。这可以说是非常巧妙地把握到了两者的区别。正如人们所说，前者鼓吹“伦理的进化”，后者则鼓吹“进化的伦理”。

严复采纳了斯宾塞的“任天说”。这意味着最能适应环境的人本身就构成了伦理上的价值。严复之所以采纳这种斯宾塞主义，是对日清战争后中国状况的深刻危机感所促使的。在他看来，长此以往，中国将难以适应环境，将被世界的大趋势所淘汰，将在和欧美列强的生存竞争中灭亡。他的救国主张是，中国应该从欧美先进国为什么会成为适者和强者这个问题学起，以摆脱自己的不适者和弱者的地位。进化论之所以能极大地影响了当时中国的思想界，首先是因为这种危机感在当时的知识分子中获得了普遍的认同。可以说，这是弱者对进化论的接受，和我国的从强者的立场上去接受进化论正好相反。

斯宾塞的反对救贫法是很出名的。但在明治三十七年出版的丘浅次郎[①]的《进化论讲话》当中的《与其他学科之关系》一章里，也可以看

---

① 丘浅次郎（1868～1944），日本近代生物学者、文明批评家。早年在东京帝国大学理学部学动物学，毕业后留学德国，回国后任东京高等师范学校教授。因在水生动物比较形态学方面发现了新物种而受到国际上重视，但人们知道他还主要是在进化论的介绍方面。1904 年出版的《进化论讲话》，是一本通俗介绍包括进化论在内的当时最新学说的读物。在达尔文学说的基础上，丘浅次郎认为，在生存竞争中获得有利地位的物种，会因进化得过分而导致灭亡，因此对人类未来持悲观态度。主要著作有《进化与人生》（1906）、《生物学讲话》（1916）、《烦闷与自由》（1921）、《从猴子群到共和国》（1926）等。据周作人回忆，《进化论讲话》一书帮助鲁迅理解了进化论（参见《鲁迅的青年时代》）。——译者注

到和斯宾塞相同的观点。作者把国际间（人种间）或社会个人之间发生的生存竞争，肯定为“不得已”，并且提出，“必要的并不是停止竞争，而是改变妨碍自然淘汰的制度，使生存竞争尽可能得以公平地进行”。这和严复的危机感正好相反，不妨说是把进化论当成了日本“膨胀”和侵略亚洲的理论根据。正如鲁迅所说，“盖兽性爱国之士，必生于强大之邦，势力盛强，威足以凌天下，则孤尊自国，蔑视异方，执进化留良之言，攻弱小以逞欲……。”（《破恶声论》）

第四节 从“科学者”到“文学者”
——尼采思想之影响

鲁迅的“尼采进化论的伦理观”

鲁迅和严复都抱有上述危机感。其表现之一是在《中国地质略论》里所阐述的奇妙的“退化论”。鲁迅说，长此以往，中国人“犹将汰于天行，以日退化，为猿鸟蜃藻，以致非生物”。

但是，鲁迅并不赞成那种为摆脱危机，必须富国强兵，以成为强者和适者的救国主张，并且在留学以后逐渐摆脱了严复的影响。成为强者，必然要假定有新的弱者出现。鲁迅虽然后来才提出“奴隶与奴隶主相同”的命题，但他的进化论，从这一时期开始，就已经具有了如下认识：奴隶成为奴隶主，弱者上升为强者（虽然竹内好因此说日本的近代正是如此），只是过去历史的重复，人类社会不仅没有新的发展，反倒因此而倒退。

> 人类顾由眇，乃在微生，自虫蛆虎豹猿狄以至今日，古性伏中，时复显露，于是有嗜杀戮侵略之事，夺土地子女玉帛以厌野心。……（《破恶声论》）

在俄国和德国所看到的那种“惟援甲兵剑戟之精锐，获地杀人之众多，喋喋为宗国晖光”（同上），其实，不过是进化到人以前的旧有的虎

狼之性的表现。鲁迅称之为“兽性之爱国”（丹麦文学家G·勃兰兑斯语）。而“人欲超禽虫，则不当慕其思”（同上）。

“盖兽性爱国之士，必生于强大之邦”。然而，更为恶劣的，则如中国之论者，自己虽为苦于强暴的弱者，却崇尚强国，至受厄无告如印度波兰之民，以冰寒之言嘲其陨落。这连“兽性”之名都不值，乃为“奴子之性”（同上）。——这里阐述的是从奴隶、野兽到人的“伦理化过程”意义上的进化论，即“伦理的进化”。它显然不是斯宾塞的进化论，而是赫胥黎的进化论。

赫胥黎承认，作为动物的人，之所以能在生存竞争中获胜，从而取得今天的地位，就是因为人也具有与猴子老虎相同的兽性的缘故。然而，今天文明化了的人，却在生物竞争的过程中留下了“罪”的烙印。他在这里虽然承认人的“原罪”，但却不承认基督教的超自然主义（耶稣“赎罪”的教条），认为人类“应该用至今尚未发现的某种手段去拔出”这种“原罪”。他的这种进化论，是“从否定上帝的意志出发”的，但在上帝的支配（意志）被否定之后，他又拒绝以自然来代替上帝，以生存竞争、自然淘汰这些进化法则来作为“自然的必然”去支配人。他“试图把人从自然宿命论的桎梏中解放出来，从而确立起人的能动性和主体性”。“这里被承认的是，针对自然的必然而主张人的自由”（北冈正子《鲁迅的“进化论”》）。

鲁迅的确受到了进化论的强烈影响，而且这种影响一直持续到后来。但他从最早接触到的近代思想，即作为近代自然科学哲学的进化论中汲取的东西，正如以上所看到的那样，第一，是西方人的认为所有事物总是不停地进取发展进化的积极的思考方法。鲁迅把这种思考方法，同寻求理想于尧舜之世，不思变革旧生活的中国人的传统思考方法进行了比较，从中发现了异质的精神，并且承认在“人类尊严此于悠赖”的西方思想中，蕴藏着“度越前古，凌驾亚东”的优越性（《文化偏至论》）。第二，鲁迅接受的进化论，不是斯宾塞的“进化的伦理”，而是赫胥黎的“伦理的进化”。他认为，中国现存的危机，不是因为中国是军备和国力上的弱者，不能顺应世界大势，从而将败亡于生存竞争；而是因为中国人在精神上还未进化到“人”，还缺乏人所应该具有的“精神”，——正因为如此，中国才将被自然淘汰。

处在这一“伦理化过程”，即从奴隶、野兽到人之进化顶点的，是鲁迅接受的尼采的“超人”。他后来这样写道：

> 我想，人猿同源的学说，大约可以毫无疑义了。但我不懂，何以从前的古猴子不都努力变人，却到现在还留着子孙，变把戏给人看。还是那时竟没有一匹想站起来学人说话呢？还是虽然有了几匹，却终被猴子社会攻击他标新立异，都咬死了；所以终于不能进化呢？
>
> 尼采式的超人，虽然太觉渺茫，但就世界现有人种的事实看来，却可以确信将来总有尤为高尚尤近圆满的人类出现。到那时候，类人猿上面，怕要添出“类猿人”这一个新名词。
>
> 所以我时常害怕，愿中国青年都摆脱冷气，只是向上走，不必听自暴自弃者流的话。……（《随感录四十一》，1919 年 1 月）

这就是鲁迅的“尼采进化论的伦理观”（周作人语），也可以说是在他身上所体现出来的近代科学精神。后来，鲁迅摆脱了进化论，接受了马克思主义。他自己也这样说，恐怕不成问题。不过，重要的是，和接受进化论的情况同样，鲁迅接受的马克思主义是怎样的呢？竹内好说，鲁迅“富有个性地接受了马克思主义”。而我考虑的问题是，鲁迅在接受进化论时，存在着是斯宾塞的“进化的伦理”，还是赫胥黎的“伦理的进化”的问题，同样的差异，是否也会在他接受马克思主义的情况下出现呢。在进化论时代，虽说接受的都是同样的进化论，但由于接受西方近代的态度和方法的不同，也就因人而存在着决定性的区别。同样的情况，是否也适用于在马克思主义时代，那些号称接受了马克思主义的人们呢？而且，这个问题——不论是在中国，还是在日本，情况完全一样，也就是说，作为日中两国近代的共同问题——不是一直存在到现在吗？以下，我准备结合这一点，把鲁迅接受近代科学的问题做一个归纳。

鲁迅接受近代科学的态度给我们的启示

我曾指出过，鲁迅接受近代科学的态度和福泽谕吉很相似。不过，丸山真男在把加藤弘之[①]和福泽谕吉做对比时说，加藤把近代自然科学之哲学的进化论专门用于扼杀人的主体性，与此相反，福泽“不是从结果，而是力图从造就结果的人的主体性精神当中来学近代科学”。这里关于福泽的论述，也完全适用于上面所看到的鲁迅的情况。

正如前面引用下村寅太郎所阐明的那样，近代科学，是在作为自由的主观精神的人，把作为客观物质的自然对象化，通过实验引申出法则，再借助法则去重新构现自然的基础上确立的。在这个过程中，人们还确信和物质相对立的精神的实在性。然而，随着科学的发展，精神和物质的对立结构变得暧昧起来，人逐渐被看做不过是组装在巨大的自然机制当中的一枚小小的齿轮。斯宾塞的社会进化论，就是代表了这种看法的哲学。它把人类社会也看成一个和生物相同的有机体，因此也和自然界一样，受凶残的生存竞争、自然淘汰、适者生存的公理的支配。在这个过程中，基于人——作为精神的人，或作为个的人——的主体性自由的爱和决断，基本上都丧失了意义，人只是被要求怎样去适应支配世界的进化法则，以成为适者。

我国接受的进化论，基本上是以加藤弘之为代表的这种斯宾塞主义。而且，在后来的日本，福泽谕吉这样的例子极为少见，大多倒是承袭了加藤弘之之流的观点。即，反复发生“科学的”理论和“文学的”反抗之分裂：前者是既定的、惟一的、不可动摇的法则和公理，后者是与之相对立的感性上的自由。不仅在进化论被输入时是如此，而且在马克思主义被输入时也是如此，今天似乎还是如此。

---

① 加藤弘之（1836－1916），日本近代政治学家、思想家。历任东京帝国大学校长、枢密院顾问官。明治维新后，曾宣传立宪政治，介绍天赋人权说，但后来又认为日本还不具备实行自由民权的条件，提倡社会有机论，鼓吹国家主义和忠君爱国，为对外侵略制造理论根据。主要著作有《真政大意》（1870）、《国体新论》（1875）、《人权新说》（1882）、《道德法律进化之理》（1900）、《强者权力的竞争》（1903）、《自然与伦理》（1912）等。——译者注

鲁迅在接受进化论时，根据赫胥黎和尼采，摒弃了斯宾塞。他后来在接受马克思主义时，实际上不是又有了一次同样的情况吗？就是说，他并没有把作为近代社会科学的马克思主义造就的“结果”理论，当成既定的公理、法则和教条，而是“从造就它的人的主体精神当中来学习”。

毛泽东的最大工作，恐怕就是他在马克思主义这一体系严谨的科学理论面前，抗拒了把这种理论推向权威——将其作为（和斯宾塞的进化论同样）支配社会的客观公理和法则——的诱惑，并力图“在造就它的人的主体性精神”运作（主观能动性）当中来学习，从而把科学理论彻底把握为主观精神所造就的假说。中国革命便是他这项工作的结果。而他对鲁迅给予的很高评价，也和他在鲁迅那里发现了同自己一致的思想接受方法不无关系吧。被毛泽东誉为“没有丝毫的奴颜和媚骨”的鲁迅精神，在今天的中国几乎被偶像化了。但是，仅看 1927－1928 年在“革命文学论争”中鲁迅和年轻的马克思主义文学者展开的论战，则只能说，鲁迅和明治时期的福泽谕吉一样，没能成为主流，是少数派，甚至是孤立的。近年来，在“文化大革命”的十年间，甚至连那么严厉地拒绝把思想教条化的毛泽东思想，不是也被彻底教条化了吗？

如果以上所述成立，那么鲁迅在青年时代对近代科学＝进化论的接受态度，就提示出了一个即使在今天对我们日本人来说是自不待言的，对中国人来说也是同样的共同课题——对亚洲的近代化来说，是一个过去没解决得了，而今后又不能不解决的共同课题。如果能够承认这种问题的共同性，那么，不是就获得了一个去实现至今尚未恢复的日中两国在文学或文化上的对话与联系的出发点吗？

从科学者鲁迅到文学者鲁迅

至此，终于走到了阐述文学者鲁迅之前的一步。在和近代科学相遇的问题之后，还应该去看一下鲁迅与近代文学相遇的情况。不过，事实上我们已经相当程度地步入到这个范围了。

正如在介绍《藤野先生》时所接触到的那样，鲁迅弃医从文的契机，是他在仙台医学专门学校读书时发生的“漏题事件”和“幻灯事

件"。

在《〈呐喊〉自序》中,鲁迅谈到了医专教室里看到的幻灯:众多的"体格强壮、神情麻木"的中国人,在围观被当做俄国侦探处死的同胞。接着,关于立志文学的动机,又如下写道:

> 这一学年没有完毕,我已经到了东京了,因为从那一回以后,我便觉得医学并非一种紧要事,凡是愚弱的国民,即使体格如何健全,如何茁壮,也只能作毫无意义的示众材料和看客,病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著,是在改变他们的精神,而善于改变精神的是,我那时以为当然要推文艺,于是想提倡文艺运动了。……

他回到东京,是1906年(明治三十九年)3月。同月,儒勒·凡尔纳的科幻小说《月界旅行》在东京出版,并在上海和南京发行;接着,他编写的《中国矿产志》又由上海的普及书局出版,并三次再版。与此同时,又开始了他所谓的"文艺运动"。"在东京的留学生很有学法政理化以至警察工业的,但没有人治文学和美术;可是在冷淡的空气中,也幸而寻到几个同志了,此外又邀集了必须的几个人,商量之后,第一步当然是出杂志,名曰是取'新的生命'的意思,……所以只谓之《新生》"。正如前面所说,从这时起,鲁迅通过自学开始正式研究西方近代文学。他是那样彻底,购集了许多文学和思想方面的书籍。而且,在研究的基础上,继《人之历史》和《科学史教篇》之后,又相继写出了1907年的《文化偏至论》、《摩罗诗力说》和1908年的《破恶声论》等长篇文学评论和文明批评论。

到了写《文化偏至论》以下三篇评论的时候,鲁迅通过在日本留学"和西方的相遇",已经从科学到达了文学这个终点,而且在这个终点,应称之为"原鲁迅"的他的思想构架也已经形成。特别是《摩罗诗力说》,是应该叫做他文学原论的作品,小说家鲁迅的出发点,也许应该真正放在这里。

在谈到他"和西方相遇"的时候,虽然有一点不能不涉及,但实际上在《鲁迅与明治文学》一章里已经谈了这个问题,那就是在当时鲁迅

购读的书中，有许多是日本人的著述，还有尼采和卡莱尔等人的堪称为时代的共同教养书的读物。为避免重复，这些评论的内容就不再讲了，而只想谈一下从科学到文学的问题。

《〈呐喊〉自序》说，他感到比起疗救肉体来，改变精神是第一要著，因而立志于文学运动，这是很容易理解的，而且也和他紧接着写的留学生大部分学实学，很少人治文学和美术相吻合。但在研究者中间，也有人认为，这仅仅是为了说明方便，而动机是否并不只是本人在文章中写的那些。不过，如果在“和西方近代的相遇”这个意义上说，则显示着他对西方近代的认识，已经深化到了“根柢在人”（《文化偏至论》）以及这样的人的“心声”和“内曜”（《摩罗诗力说》、《破恶声论》）的层次。然而，正像我反复阐述的那样，鲁迅对近代科学的接受，并不只是作为“实用之学”，他在《摩罗诗力说》等文章中介绍的“诗人”和“精神界之战士”的形象，就处在“科学者”形象的延伸线上，也就是说，在鲁迅那里，文学和科学决不是对立乃至相互无缘的，他立志文学运动回到东京后，在1907年还仍然写了《人之历史》和《科学史教篇》也是一个证明吧。

在第一次文艺运动失败后回国

不管怎样，鲁迅的在日本留学时代终于接近了尾声。上面已经看到了他开始于在南京接触严复的《天演论》的“和西方近代的相遇”的情况。说得夸张一点，甚至会令人觉得，在这个堪称为“民族魂”的中国青年的灵魂舞台上，向人们展示了东西方文明的相遇。

我不厌重复，将其中所体现的特征归纳如下：

第一，是从初读《天演论》时开始的对西方近代异质性的新鲜的惊奇和鲜活的感动。理解一种思想或事物究竟是什么，就是认识这种思想或事物同自己的异质之处。在这个意义上，从对象当中发现与自己一致的东西并且产生共鸣，或称本国“自古有之”，或从中找出“相通”，未必说得上是真正的理解。正如丸山真男在《日本的思想》中所指出的那样，“在理解不同文化的精神作品时，首先彻底推断出它和自己的不同之处，从而再去面对它的这种心理准备的不足，和在这个意义上的‘悟

性好'所产生出来的对两者轻而易举的折衷的'传统',反倒不会造成什么传统"。和我国的这种情况相比,鲁迅对欧洲近代的异质性认识是非常重要的。也可以说,感受到异质性,是他内在积淀的文化传统对欧洲文化"抵抗"的表现。把他的文学同日本文学做比较时,尽管在表面上会令人觉得是后进的(没有趣味的),但实际上却在更深的层次上实现了欧洲近代在本国的"传统化"。

第二,鲁迅凭借上述"抵抗",并没把欧洲近代拆散成文学、科学、政治等零碎的"部件",而是力图在整体上来接受的。尤其在《破恶声论》中,他尖锐地批判了把学习西方各种各样的玩艺——富国强兵、立宪议会、科学、监狱乃至兜裆布制造法等等——当做"文明"的浅薄态度。所谓在"整体上"来学,并不是浮泛地学。把西方作为一个整体,换句话说,并不是把文化分成各种各样的既成品来引进,而是要在造就出文化的精神当中来学。他反复强调的不能只生吞活剥西方的外形,而必须求其内质的主张,就是这个意思。

他留学时代的文学运动,其目的就是要把这种对于中国文明来说完全异质的西方文明的"内质"诉诸给中国人。在他始于进化论的与西方文明的相遇中,能够前进到文学=语言这个层次,在这个意义上,决不是偶然的。因为正如人们所说,"语言即整体",语言=文学,才是文明整体性的承担者。前面已经看到,他是力图在整体上,在根柢上来把握西方文明,并且到达"作为精神的人"的。面文学,作为人的心声,在他那里和"精神"是分不开的。

第三,他与之相遇的西方近代科学和文学,既然是在"内质"和"根柢"上被把握的,所以也就当然不会是分裂和对立的,然而这一切,对他来讲,又同时是为了中国民族的独立和中国社会的改革,即政治=革命,因此也不会同政治产生对立。

据鲁迅留学时最亲密的友人之一许寿裳回忆,留学之初,他们经常讨论几个问题:(一)怎样才是理想的人性?(二)中国国民性中最缺乏的是什么?(三)它的病根何在?其中,特别要紧的是(二)和(三)。他们认为,"中国民族最缺乏的是爱和诚",人们都深深地病患于虚伪和无耻,在猜忌中相互中伤。那么这病根在哪里呢?原因很多,但"最大最深的病根就是两度沦为异民族的奴隶。对奴隶还存在爱和诚的问题

吗？惟一的疗救是什么呢？是革命。”这就是他们的结论（《我所认识的鲁迅》）。

他们确立的目标是，恢复中国民族的“爱和诚”，并把“革命”作为实现这一目标的惟一道路。鲁迅的文学运动，其目的就是以恢复这里所说的“爱和诚”，就是恢复民族的伦理性，这在前边已经讲过了。革命在鲁迅那里，并不仅仅是从满族手中夺取政治权力，而是把中国民族从奴隶状态下解放出来，恢复“爱和诚”的手段。文学与革命，从一开始就不是两样东西。“精神界之战士”（超人），“振臂一呼”（《摩罗诗力说》），至今尚在沉睡的“朴素之民”，被他们的“心声”所拨动，起而从之，这是他当时所描绘的“略为乐观的革命图式”，而“开始把自己也当做这样的战士”，就是他这一时期的文艺运动（丸山升《鲁迅》）。

然而，他倾注着热情，计划创办的《新生》杂志却遭到了挫折，苦心译出的《域外小说集》，上下两本加起来，也才卖出了20部。第一次文艺运动以如此惨痛的结果失败之后，鲁迅怀着失意的心情回国。这是1909年7月的事。他作为中国第一个近代小说作者的诞生，还是在九年以后。

第三章　小说家鲁迅的诞生

第一节　回国、当教员及辛亥革命

《狂人日记》——37岁时写出的第一篇小说

1918年5月，《新青年》杂志4卷5号上，发表了首次用“鲁迅”这个笔名写的小说《狂人日记》。这篇原文只有10页的小说，不仅是鲁迅的第一篇白话小说，而且也是中国文学史上最早的近代小说，是标志着中国近代文学诞生的纪念碑。

当时，鲁迅37岁，自结束在东京的七年多留学生活回国，已相隔了九年的岁月。中间有1911年的辛亥革命和第二年的中华民国的建立等历史事件。

关于这篇处女作，首先引起我注意的，是鲁迅当时37岁的年龄。尽管此前曾有过习作（文言小说《怀旧》，1911），但作为作家写出首篇小说的年龄，则是相当晚了。——由此会令人想起夏目漱石从英国留学回国后，写《我是猫》也是38岁。这可以使人想像到，对于鲁迅和漱石来说，做小说并不是文学青年的感伤和一时冲动的表现，也不是受青春的功名心所驱使的行为。

正好在同一时间里，鲁迅曾梦想创办文艺杂志的东京，有一群比他晚十年留学日本的学生，正在第一次世界大战后颓废的大正文化氛围中，孕育着新的文学运动之梦。和他们——后来集结在“创造社”周围

的郁达夫、成仿吾、田汉、张资平以及当时正在福冈的郭沫若——这些年轻人不同，鲁迅已有了教育部“佥事”的相当好的职位，而且也已是成年人了。鲁迅为什么到了这个年龄才做起小说来呢？写小说对他有怎样的意义呢？

鲁迅当初在东京“想提倡文艺运动”时，虽搞过翻译，写过评论，但还没做小说。——不，我认为他恐怕还做不出小说。如果是这样的话，那么在这十年间里，他的内面世界发生了怎样的变化，他又怎样能做出小说来呢？继《狂人日记》之后，他开始连续写小说。《狂人日记》意味着小说家鲁迅的诞生，那么此后的文学运动，与十年前在东京提倡的文艺运动有着怎样的关系呢？后者是前者的复活，还是完全不同的新东西？这些都是本章将要探讨的问题。

我认为，对这些问题的回答——小说家鲁迅诞生的秘密，恐怕就隐藏在《狂人日记》这篇作品本身。这和在回国后的九年时间里他所感知到的东西——他自己名之以“寂寞”的经验，有着深刻的关系。在由《狂人日记》打头的集入15篇小说、题名为《呐喊》的第一部小说集出版之际，他在《自序》的开头这样写道：

> 我在青年时候也曾经做过许多梦，后来大半忘却了，但自己也并不以为可惜。所谓回忆者，虽说可以使人欢欣，有时也不免使人寂寞，使精神的丝缕还牵着已逝的寂寞的时光，又有什么意味呢？而我偏苦于不能全忘却，这不能全忘的一部分，到现在便成了《呐喊》的来由。

“不能全忘却”的是“梦”，还是“寂寞”？曲笔颇多的文章，可以使人去做各种解释，但恐怕还是两方面都有吧。这里讲述的是在留学的青春时代曾做过许多“梦”，这些梦不久便生出了“寂寞”，这种“寂寞”又反过来成了“呐喊”之声的关系及其过程。

在杭州和绍兴做教师

1909年7月，鲁迅回国后，经友人许寿裳介绍，在杭州的浙江两

级（初级、高级）师范学堂任化学和生理学教员，还兼任教植物学的日本教员的翻译。校长是后来成为“杭州七君子”（主张停止内战，一致抗日的“救国会”的领导者，1936年被捕的七名知识分子）之一的沈钧儒（1875～1963）。同僚中，以教务主任许寿裳为首，好几个都是留过日的。这一年11月，因对新任的封建顽固派校长谩骂革命党，强迫教员对孔子像行礼等行为不满，鲁迅和许寿裳共同提交辞呈并发起抗议运动，迫使校长辞职。

1910年7月，鲁迅辞去浙江两级师范学堂的教职，回到故乡绍兴。在那里被招聘为绍兴中学堂的教务主任，兼博物（生物）课教员。校长陈春也曾是留日学生，自东京时代起，就是鲁迅的旧交。

一年后的1911年7月，鲁迅又辞掉了这所中学堂的教职。不久，武昌10月10日爆发的武装起义成功，辛亥革命以此为开端，迅速波及到各地。绍兴中学堂的学生们，在没有负责人的情况下，吁请前校长陈春和教务主任鲁迅返校，鲁迅答应了他们的要求。

当时，在绍兴的一所寺院内召开大会，人们推选鲁迅为议长。鲁迅提议，必须立即武装起来，宣传革命，并亲自率领学生组织起“武装演说队”，在市内巡逻，制作并散发传单。当时有学生问，万一有人来捣乱怎么办？鲁迅大声说：“你手里的指挥刀是干什么的？”这是鲁迅当时的学生，后来亦和鲁迅交往很深的孙伏园讲述的一段有名的轶事（《鲁迅先生二三事》）。据夫人许广平回忆，直到后来，鲁迅一提起当年这段往事就说：“当时的情形总是时时浮现在眼前，就像昨天发生的一样。”（《民元前的鲁迅先生》）可见，辛亥革命对鲁迅的一生来说，是何等重要的大事啊。

1911年11月9日，革命派王金发率领军队进驻绍兴，成立军政府，自任都督。王本是会党首领出身的光复会成员。鲁迅被这个都督任命为山会（山阴、会稽）初级师范学堂的校长。在革命高涨的气氛中，新校长到任时受到了学生的热烈欢迎。鲁迅聘请留学时代的旧友范爱农出任教务主任，他自己有时也为请假的教员代课，批改作业，并深入到学生当中，鼓励学生关心社会，努力锻炼身体，甚至还亲自为学生治病，封建式的旧学风为之一扫。

创办《越铎日报》——期待着独立与共和

新的一年，1912 年 1 月，孙文在南京就任临时大总统，亚洲第一个共和国——中华民国成立。与此同时，1 月 3 日，《越铎日报》在绍兴创办发行。鲁迅受青年们的委托，和两位朋友共同担任了发起人。他以“黄棘”的笔名，为创刊号撰写了发刊辞（《〈越铎〉出世辞》）。这是一篇可以使人感受到他当时高昂的使命感的格调很高的文章。

鲁迅在文中写道，今天“索虏”（满洲的野蛮人）被打倒了，“民气彭张，天日腾笑”。但是“专制久长”，人民“瘠弱槁枯”，“桎梏顿解，卷挛尚多，民声寂寥，群志幽闭，岂以为匹夫无与于天下”。“天下兴亡，庶人有责”。“独立战始，且垂七旬，智者竭虑，勇士效命，而吾侪庶士，坐观其成，傥不尽一得之愚，殆自放于国民之外。爰立新报，就商同胞，举文宣意，希冀治化。纾自由之言论，尽个人之天权，促共和之进行，尽政治之得失，发社会之蒙覆，振勇毅之精神。……不欲守口，任华士更归寂寞，复自负无量罪恶，以续前尘……”。

这里洋溢着鲁迅对中国民族的“独立”和“共和”的期待，也洋溢着他在留学时代的评论中就反复强调的打破“寂寞”，振兴“精神”，张扬“个性”的理想和热情。

然而，现实却并不像鲁迅所期待的那样。他说的“绿林大学出身”的王金发，权力一大，便旋即开始堕落。“在衙门里的人物，穿布衣来的，不上十天也大概换上皮袍子了，天气还并不冷。”（《范爱农》）

《越铎日报》在创刊的同时，便开始骂军政府及其成员，随后又骂都督和都督的亲戚、同乡、姨太太……。不久，有传闻说，有刺客要对鲁迅等人行刺，而且师范学堂的经费也不再发给了。不久便真相大白，原来是王金发派人给报社送去五百元，青年们决定收下，但还是照骂不误。处于困境的鲁迅，最后接受了范爱农的“言外”劝告，辞去校长职务，碰巧这时许寿裳邀请他到中华民国临时政府教育部工作，便于 2 月下旬，去了南京。此后不久，报社就被一伙当兵的捣毁了。

到中华民国临时政府教育部赴任

新诞生的中华民国的第一任教育总长是蔡元培（1867～1940）。蔡虽然中过清朝进士，但却舍弃了荣华之道而改修西学，很早就是革命派，是位置仅次于章炳麟的光复会领导人，还是革命同盟会（后来的国民党）的得力成员之一，是和鲁迅同乡的前辈。蔡是个硬骨头自由主义者，无政治野心，竭诚尽力于中国的教育改革，被称为中国的第一教育家。“武昌起义”时，他正在德国留学，听到消息后，便火速回国，被聘请为教育总长，从而承担起为新兴的共和国教育改革铺路的任务。

蔡元培在过去分管中小学的“普通教育司”和分管大学及专门学校的“专门教育司”之外，新增设了“社会教育司”。这个司当初分设第一、第二两科，第一科管“宗教、礼俗”，第二科管博物馆、图书馆、动植物园、美术馆、美术展览会、文艺、音乐、戏剧、古物调查和搜集。鲁迅被任命为第二科科长。但不久第一科移交内务部管理，第二科变成第一科，鲁迅也就在管辖范围不变的情况下成为第一科科长。蔡元培从清代的五项教育理念当中，删除了“忠君”和“尊孔”两项，代之以“世界观”和“美育”，即哲学和情操教育两项。他主张以“美育”取代宗教，“社会教育司”就是为此而增设的（饭仓平照《鲁迅》）。据说，蔡元培知道鲁迅很关心这个方面，就让他当了第一科的科长。可以说，蔡元培教育改革思想中的重要部分，都交给了鲁迅来办。若干年后，鲁迅在给他的学生，后来成为他夫人的许广平的信中，回忆了当时的情形：

> 说起民元的事来，那时确是光明得多，当时我也在南京教育部，觉得中国将来很有希望。自然，那时恶劣分子固然也有的，然而他总是失败。一到二年二次革命失败后，即渐渐坏下去，坏而又坏，遂成了现在的情形。（《两地书（八）》，1925）

鲁迅这里说民国元年“光明得多”，恐怕不是假话。从1909年回国，到中间夹着辛亥革命胜利的不足三年间，他作为一个革命派知识分

子，怀着对中国革命的成功和新的共和国的将来的期待与希望，积极地参与了政治。

人们都知道，鲁迅在《〈呐喊〉自序》中讲了写《狂人日记》以前的精神历程。他感受到自己的所谓“寂寞”，是从东京时代创办《新生》杂志的计划失败时开始的。《新生》事件给他留下深重的心灵创伤，恐怕也是事实。然而，仅从以后的情况来看，他是一直在心里培育着这里所说的“寂寞”的，其体现形态，倒是积极的，外向的，为打破中国的“寂寞”而继续奋斗的。不论是留学后期的翻译和评论活动，还是回国后当教员的生活，都是如此。

的确，任何时候都会有“恶劣分子”，也会有像《越铎日报》的那些收了钱的青年们一样的晚辈。然而，对中国人乃至人性的近乎于冷酷的现实认识——也就是鲁迅常说的“世故”，他老早就学到了。他曾写过，早在东京时代，他就对留学生们吵吵嚷嚷地空谈革命，感到非常厌恶（《藤野先生》）。如果回顾一下，这恐怕是来自十几岁时的家道中落，和由此而看清了“世人的真面目”的经历。

而且，鲁迅一直保持着两种生存方式：一方面是有这么清醒的认识，另一方面又以温厚的眼光看待青年们，甚至不惜细微末节的实际关照；一方面内心感到“寂寞”，但另一方面又是一个最为诚实的激进的战斗者。这就是贯穿鲁迅一生的特质。有人指出，直到晚年的“左翼作家联盟”时期，鲁迅仍是如此（《作为问题的三〇年代》——收入《三〇年代中国研究》），但实际上，在辛亥革命时期就已经是这样了。

鲁迅对革命运动的参与

这里，我想来重新看一下鲁迅与政治（革命）的问题。在“政治与文学”这个老题目上，来重新深入探讨鲁迅并不是本书的目的。然而，正如在中国一个时期里的鲁迅研究所看到的那样，专取战斗的革命家鲁迅这一面，以他是共产主义者或是民族主义者的问题模式，力图按照他与既成的所谓“主义”的距离大小和对共产党的忠诚程度，来确定他思想的位置，从而缩小乃至歪曲了鲁迅向今天提出的问题。同样，就他的文学而言，或把中国革命束之高阁来论他的文学，或以讨厌政治的姿态

把政治和文学割裂开来，则是一些人那里的极易掉进去的陷阱。问题在于，革命和文学，在鲁迅那里意味着什么？又具有怎样的内容呢？

前面已经说过，鲁迅早在东京时代就已经倾向革命思想了。关于他当时是否加入了革命团体“光复会”，过去有各种说法，不过，现在可以明确的是，他在这个组织当初成立时便参与了筹划，并在1905年这个组织正式成立时，加入了进去。和鲁迅生前曾有过密切交往的增田涉，也从鲁迅那里直接听到过这段往事：“他曾经对我说过，他在清末从事革命运动时，上级命令他去暗杀某要人，但临走时他想，自己大概要被捕或被杀吧，要是自己死了，剩下母亲由谁来照顾呢？他想明确地知道这一点，便向上级提出了，得到回话说，那样地惦记着身后事是不行的，还是不要去罢”（《鲁迅印象》）。在同一本书中，作者还记下了鲁迅在饭桌上聊天时说的“在反清的革命运动兴盛的时候，我与革命的土匪颇有来往”。“土匪”，就是所谓的“会党”。当时的光复会与他们联手是众所周知的。

据在东京时和鲁迅住在一起的周作人回忆，常有革命派的活动家们到他们在本乡的寓所来谈话、开会。鲁迅也经常出去参加在神田的留学生会馆召开的各种集会。尽管他当时对一些人们的主张感到怀疑和厌烦，但在这个时期，他已很深地参与革命运动了。

回国后，他也并没有改变这种态度。据说，在浙江两级师范学堂时，他经常激烈地攻击清政府的腐败和暴虐，也常谈到他对孙文的尊敬和在暗杀巡抚事件（1907年5月，徐锡麟因刺杀安徽巡抚恩铭，于当日被杀；女革命家秋瑾也被捕遇难）中被杀害的徐锡麟和秋瑾的事迹。当时的鲁迅，“一谈论起来，便非常激烈”。在前面提到的驱逐校长的运动中，他们嘲笑校长的顽固，给他起了个绰号叫“木瓜”，并把那场运动称做“木瓜之役”。由此会感受到鲁迅当时的“激烈”程度。转到绍兴中学堂任职后，鲁迅是同事中惟一坚决不留辫子的一个。这种姿态，能令人感受到他的自负：作为一个通过七年多的留学，了解到“近代”而归来的先觉者，他把自己当成了一个在东京时代的评论中所反复描述的那种孤立于众、无畏众嚣、独身奋斗的“精神界之战士”。可以说，这时的鲁迅，在学校里是个惟一的“过激派”。

辫子的问题，对于鲁迅来说，具有象征着辛亥革命的重大意义。但

在谈到这一点之前，还不能漏掉“过激派”鲁迅的另一面，即他在这一时期作为教师的诚实。

“过激派”鲁迅——一位诚实的教师

鲁迅当时的学生，有不少人都谈到了辛亥革命后鲁迅当山会初级师范学堂校长时，和他聘请的教务主任范爱农，怎样一起全力实行教育改革，怎样经常照顾学生的情况，但最令我感到惊讶的，则是他回国后，在杭州的浙江两级师范学堂教化学和生理学时准备的讲义。为化学课而编写的“化学讲义”，原稿已经散失了，但生理学讲义则收在了《鲁迅全集补遗续编》（1952）当中。据说，这个讲义的题目《人生象教》四个字，原是由许寿裳题写的。讲义由《绪论》、《总论》、《本论》、《结论》和附录《生理实验术要略》组成，中文约二百五十页，内容极为详细。中国授课与日本不同，通常由任课教师来准备讲义，但如此严谨、周到的讲义，会使人深切地感到他对生理学＝科学教育所倾注的热情与诚实。事实上，鲁迅的讲义在全校学生中引起了强烈的反响，即便在没来听课的学生中，也有很多人来讨讲义。

讲义获得好评的原因之一，是鲁迅在《本论》的“运动系第一”到“神经系第八”之后，又加上了“孳殖（生殖）系第九”。这是学生们希望了解的问题，但在当时的封建气氛下却是划时代的内容。面对周围惊讶的目光，鲁迅极为坦然，他只向学生们提出一个条件，那就是在讲授的过程中绝对不许笑。他认为，“在这样的场合不使人发笑，是重要的条件”。讲义原稿中有关生殖的文字，均采用德文和拉丁文。不是可以说，鲁迅既“过激”而又慎重吗？

鲁迅还兼任了日本教员担任的植物学课的翻译。他很重视这门课的实习，带领学生去荒郊野外采集植物，并细心地整理、记录，制作标本（当时做的《宣统元年在杭州两级师范采集植物录》，现藏北京图书馆）。

这说明了鲁迅后来也贯彻到小说创作中去的忌空尚实的工作作风。然而，不仅如此，在谈到他接受近代科学的意义时已经讲过，他所编写的对于师范学校的教育来说似乎有些过于专业的周密的讲义也好，他以“不笑”为条件的生殖系统的讲授也好，他重视植物学的实习也好，这

些都使人感到，他不只是要向学生传授专门知识，而还要向学生传授“实学精神”，并以此作为改造中国人精神的一个环节。的确，他当时是个过激的革命派教员，但这些却能使人感到他的过激和革命具有怎样的方向性。

此外，这份加画了许多插图，并标有德文和拉丁文的详细的《人生象教》讲义，还能使人联想到鲁迅在仙台时，藤野先生替他精心修改过的那份笔记。在编写这份讲义时，是否也使用了藤野先生所修改过的那份笔记呢？鲁迅在《藤野先生》中写道：“有时我常常想：他的对我的热心的希望，不倦的教诲，小而言之，是为中国……大而言之，是为学术……”。这份《人生象教》讲义回答了藤野先生的“希望”和作为教师的诚实，鲁迅也以自己的诚实，力图把新的科学精神传授给中国学生。在鲁迅的“革命”中，这至少是占有一半位置的重要内容。

从象征民族革命的辫子下解放

辫子的问题，在鲁迅辛亥革命前后的经验中是一个象征。

男子留辫子，本来是满族的习俗，就是将头剃光，只留下后脑勺上的一撮，待蓄长后，编成辫子，垂于脑后。清朝把明灭掉之后，便把这种习俗强加给全中国人，以作为臣服的标志。由于尊崇“古来礼俗”的汉民族不堪忍受这种屈辱，尤其在鲁迅的故乡浙江省等中国东南部，曾发生了激烈的抵抗运动，直到浙江嘉兴和江苏扬州的几次大屠杀惨案之后，才被镇压下去。因此，对于清末革命派的知识分子来说，这条被外国人奚落为“猪尾巴（pig－tail）”的辫子，就不仅是旧中国野蛮的象征，也是这种民族屈辱的象征。

到东京留学的中国留学生，首先碰到的一个问题，就是要不要剪辫子。鲁迅是在留学一年后剪掉的，不过回国时，又先在上海买了条假辫子（据说，当时有这种专为留学生服务的商店）戴上回家。可是，大约一个月后，鲁迅又干脆不戴了，这下，他便到处受到乡民们的嘲弄。走在街上，总有人跟在后面，刻毒地骂他“假洋鬼子”、“里通外国的家伙”。即使在学校里，“同事是避之惟恐不远，官僚是防之惟恐不严”（《头发的故事》）。人们已经忘却屈辱，把辫子当成国粹了。

鲁迅自己不再隐瞒剪掉辫子，也不管是否“可悲”，用手杖把跟在后面骂的乡民们打了几回。然而，却不赞成年轻的学生们发起剪辫子运动。他后来说，这一是因为考虑要避免无谓的牺牲，二是他担心，一剪辫子，“价值就会集中在脑袋上”，反倒把革命的本质忘了。学生们对此不满，说他“言行不一致”，以后不再信任他（《病后杂谈之余》）。但是，这种看似保守，实际上是确立在极为现实基础上的对青年和对革命的态度，正是他历来一贯的态度。

……到了一千九百十一年的双十，后来绍兴也挂起白旗来，算是革命了，我觉得革命给我的好处，最大，最不能忘的是我从此可以昂头露顶，慢慢的在街上走，再不听到什么嘲骂。几个也是没有辫子的老朋友从乡下来，一见面就摩着自己的光头，从心底里笑了出来道：哈哈，终于也有这一天了。（《病后杂谈之余》）

从辫子下解放，这对鲁迅来说，是作为反清民族革命的辛亥革命的最具体的意义，也是最具体的成果，而且“终于也有这一天了”。可以说，民国元年是一个充满希望和光明的时期——这对鲁迅来讲，是一个事实。

第二节 “寂寞”的时代

革命的挫折与迁居北京

然而，挫折却来得太快了。由于革命派力量的薄弱，不得不和拥有重兵的北方军阀袁世凯妥协。1911 年 12 月，由伍廷芳、唐绍仪出面，开始了“南北和谈”。这一年年底孙文回国，当选临时大总统。第二年的 1 月 1 日，中华民国临时政府成立，但在鲁迅辞去山会初级师范学堂校长职务的 2 月中旬，随着清朝宣统皇帝（溥仪）的退位，孙文也很快将大总统的职位让给了袁世凯。3 月，袁不顾临时政府使者邀请他到南京就任大总统的请求，在北京就任了临时大总统。4 月，政府由南京迁

往北京。这意味着辛亥革命成功的果实，落到了北洋军阀手中。

政府迁至北京，鲁迅也随之北上。4月中旬和许寿裳一起回绍兴稍做准备之后，于5月5日到北京，住在绍兴会馆。此后直到去厦门为止的十四年间，他一直在北京做官。

辛亥革命的成果被袁世凯篡夺，是鲁迅痛恨的事。后来，他激烈地主张“痛打落水狗”（《论“费厄泼赖”应该缓行》，1925），也是因为不能忘却这一时期的事。他说，由于革命先驱们的好心，对“落水狗”刚一不打，“它们爬上来了，伏到民国二年下半年，二次革命的时候，就突然出来帮着袁世凯咬死了许多革命人，中国又一天一天沉入黑暗里，一直到现在”。鲁迅在各种文章当中，都反复谈到了辛亥革命的失败。也可以说这是他文学的原点。

这一时期，又发生了一件直到很久都一直给鲁迅的心灵留下创痛的事：他到北京不久的1912年7月10日，范爱农溺水而死。范爱农在鲁迅移居北京时，受到后任校长的排挤，被免去了山会初级师范学堂教务主任的职务，过着流浪生活。为生活所迫，他曾多次写信给鲁迅，委托谋职。而正当鲁迅要在北京为他找工作的时候，却得到了他的死讯。虽说是酒后坠船溺死的，但“他是浮水的好手，不容易淹死的”，鲁迅直到后来都一直怀疑他是自杀。

如果按年表来看一下鲁迅移居北京后的中华民国的命运，便会发现事实确如鲁迅所说。到1913年，国民党遭受了更为严重的压制，3月，国民党的国会领导人宋教仁被暗杀；7月，反对袁世凯独裁统治的“二次革命”失败，绍兴的都督王金发，也在此时被袁世凯一派枪杀；8月，孙文逃亡日本，好不容易召开的国会已名存实亡；10月，袁正式被选为大总统；11月国民党成为非法组织。1914年，日本出兵山东。1915年5月7日，袁世凯接受日本的《对华二十一条要求》（这一天被称做“国耻纪念日”）。同年12月，袁世凯复辟帝制，改国号为中华帝国，自称皇帝；各地发生的反袁运动均告失败。1917年清朝遗臣张勋进北京，拥废帝溥仪，妄图复辟清朝，但也失败了。民国初年，就是这样一个黑暗的年代，辛亥革命的挫折，在任何人的眼里都是明摆着的。

“寂寞”的增长与沉入“古代”和“国民”

在这种状况下，鲁迅在教育部的工作当然也不会顺利。蔡元培也只留下改革路线，仅三个月便辞职了。

前面提到过，在蔡元培的教育理念当中，“美育”具有重要意义，蔡元培知道鲁迅关注这方面的情况，才委任他以社会教育司第一科科长的职务。然面，这个“美育”也在1912年夏天教育部召集的临时教育会议上被废止了。鲁迅在听到这个消息的7月12日的日记中这样写道：“闻临时教育会议竟删美育。此种豚犬，可怜可怜!”这短短的记载中，充满了他的愤懑与绝望。

然而，鲁迅却诚实而又执著地做着一名官员所能做的事。1912年夏，他主持了“美术（艺术）略论”连续讲习会，1913年2月，又在教育部的《编纂处月刊》创刊号上发表了《拟播布美术意见书》，同时还做了充实图书馆和博物馆等方面的工作。然而，这些工作却似乎全无反响。在国内状况日益恶化情况下，在机关里做着自己分管的一摊日常工作，本来就是枯燥无味的。鲁迅的所谓“寂寞”，就是从这时起逐渐加深的。

在著名的《〈呐喊〉自序》中，有这样一段：

> 我感到未尝经验的无聊，是自此（指《新生》的流产——作者注）以后的事。我当初是不知其所以然的；后来想，凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞。
>
> 这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了。……
>
> 只是我自己的寂寞是不可不驱除的，因为这于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入于国民中，使我回到古代去，后来也亲历或旁观过几样更寂寞更悲哀的事，都为我所不

愿追怀，甘心使他们和我的脑一同消灭在泥土里的，但我的麻醉法却也似乎已经奏了功，再没有青年时候的慷慨激昂的意思了。

这里所概括的，是自东京时代以来的全部经验。但是，如果接着上面来说，我倒以为，鲁迅感到“自此以后”自己的“无聊”的原因，并名之以“寂寞”的心绪“一天一天的长大起来”，大约是在辛亥革命以后。上面所说的为“麻醉”自己的灵魂，把自己“沉入于国民中”，“回到古代去”，具体的就是指古书、拓书的搜集和抄写及校勘的工作。

从在绍兴教书时起，他就开始着手这方面的工作了。伴随着采集植物标本，他翻阅了多种相当于百科辞典的“类书”，从中收集了不少散佚了的古代小说片断，并编辑为单行本《古小说钩沉》（生前没有出版）；他还收集了有关故乡会稽的地理和历史的古书八种，辑成《会稽郡故书杂集》，自费出版；此外，他还为收集和刊行故乡先人的著述做了准备——虽然这个计划未能实现。这些都是要耗费大量心血的工作，但鲁迅却说，这些工作对自己来说是“休息”。

移居北京后，又埋头于大量的古书抄写和校订工作，对六朝时期的诗人、“竹林七贤”之一的嵇康的诗文集进行缜密的校订。1915 年以后，又开始了对石碑或拓片上的碑文、画像和图案拓本的收集和影写工作，并亲自将其中的一部分汇编成《俟堂专文杂集》（1924 年题记）。这部集子在他生前没有机会付梓，到 1960 年才出版，据说全部加起来有数千页之多。他之所以这样异乎寻常地沉入到“国民”和“古代”，据周作人讲，那是在袁世凯的弹压政治下，为“转移他人的注意”，让政府的密探们认为他对政治毫不关心而采取的自我保护手段。然而，与其说有这方面的因素，倒不如说鲁迅喜爱这项工作更符合他自身的气质。这使人能够强烈地感受到他是一个继承了严谨的清代考据学传统的地地道道的学者这一侧面。

如果认为，他在做这些工作时会感到是最好的“休息”——心里安然，那么这些庞大工作的量和质，就会令人感到与此相对应的痛苦之深，那就是“这于我太痛苦”的“寂寞”的痛苦。同时，这种对“国民”和“古代”的关心，和我说的少年时代的“基础体验”也密切相关。我在前面曾谈到民族传统在鲁迅那里具有“两重性”的问题，这里

所看到的则是和他在辫子问题上，对民族的屈辱和野蛮的陋习进行彻底否定的民族主义相反的另一个侧面，即他的文化上的民族主义。

第三节 创作小说
——从“寂寞”再回到“革命”

陈独秀等人的《新青年》与文学革命

正当鲁迅这样沉入到沉重的“寂寞”的时候，始于1914年的第一次世界大战接近了尾声。在世界性的民主主义和民族主义的高潮中，中国也终于有了新时代的动向。

最先感受到时代方向的人是陈独秀（1879～1924）。他也是留日学生。此时正在上海同群益书社合作，筹办自称“风靡一世”的杂志。1915年9月，综合性杂志《青年杂志》（一年后改名为《新青年》）创刊，以“自由、平等、博爱”为最高纲领，提倡“思想改造”和“社会改造”。辛亥革命在推翻清王朝这一点上的确是成功的。但问题是人们的思想和一人当政的乡村社会的权力结构，没有发生任何改变。因此，《新青年》当面的具体目标，就是打倒儒教道德及其支撑这种道德的家族制度，主张婚姻自由，妇女解放等。陈独秀、吴虞（1871～1949）对孔子和儒教进行了激烈的抨击。同时，语言和文学的改革，作为和这场“思想改造”运动不可分割的问题，成了运动的另一大支柱。

1917年1月，《新青年》上发表了当时正在美国留学的胡适（1891～1962）寄来的《文学改良刍议》一文，认为根据社会进化论——他也是通过严复的《天演论》才知道社会进化论的——的观点，文学也应随时代而变化，从进化论的立场上看，白话文学才是文学发展的正路，因此提议“文学改良”。他的八项提案，除第一项“须言之有物”和第二项“不摹仿古人”外，其余均属文章形式问题，因此，“文学改良”的重点是在文体改革（言文一致）上的。陈独秀接受了这个提案，在下一期上发表了《文学革命论》，做了内容上的补充，鼓吹“文学革命军”的“三大主义”，即打倒“贵族文学”、“古典文学”、“山林文学”，建设

“平民文学”、“写实文学”、“社会文学”。这就是所谓“文学革命”的发端。

1916年，蔡元培就任北京大学校长后遂着手改革。他把陈独秀从上海聘来做国文系主任。胡适也回国，当上了在学生中很有声望的青年教授。1918年，这两个人，再加上李大钊、钱玄同、高一涵、沈尹默，六名教授组成了《新青年》编辑委员会。北京大学在著名校长蔡元培的领导下，在人们眼中，有如新文化运动的圣地。《新青年》当初的发行量每期不过千部，这时开始逐渐增加，最高达一万五六千部，其思想影响，大有“风靡一世”之势。任北京大学教授的鲁迅的弟弟周作人，也写了《人的文学》一文，提倡“个人主义的人本位”文学，加入到运动中来。这场几个人张罗起来的当初毫无反响的“寂寞”的运动，渐渐壮大了实力，同时也受到了保守派的反击。林纾（琴南，清末曾用文言翻译了大量的西方小说，号称“林译小说”。作为西方文学的最早介绍者，他是有功绩的）发表致蔡元培的公开信，指责《新青年》周围的北大教授们“尽废古书，行用上语为文字”，“覆孔孟，铲伦常”，并要求予以处置，蔡元培则以大学“思想自由之原则”，对此断然予以反驳，是当时的一段著名插曲。

“文学革命”运动和1919年的五四运动（5月4日，北京五千学生上街游行，抗议巴黎和约把德国在中国的旧权益转让日本，要求拒绝签字，惩办当事者，政府虽采取高压手段，但进入6月，学生们在来自全国的广泛支持中取得了胜利）连为一体，空前高涨起来。同年，朝鲜也发生了“三一独立运动”①。这些运动，作为对日本帝国主义的抵抗运动，都是民主主义和民族主义运动，而作为抵抗对象的日本，也在同一

① 三一独立运动，1919年3月1日，朝鲜汉城市民举行反对日本殖民统治，争取民族独立的示威游行，全国各地纷纷响应，并在许多地区迅速转化为前后有二百万人参加的武装起义。但这场运动在两个月以后，遭到日本帝国主义的残酷镇压。——译者注

时期发生了大正民主运动[①]（吉野作造提倡“民本主义”[②]是1916年，“米骚动”[③]是1918年）。这些接连发生的运动，都处于第一次世界大战后的世界性民主主义和民族自决主义的高潮当中。在中国，通常把包括《新青年》运动到五四运动在内的这一时期的运动，称为“五四文化革命”，并以此作为中国现代史的起点。

“文学革命”运动的目标，用一句话来概括，就是“个性解放”。然而，和日本的情况相比，令人感到有所不同的，正像蔡元培和林纾的论争之所现端倪，首先，以文体改革为目标的文学运动，和以打倒儒教道德为目标的反封建思想运动是完全融为一体的；其次，在这场“思想改造”运动中，陈独秀等人高喊的口号是“德谟克拉西和塞因斯”。“科学”，被这样作为思想，而且以和个人主义、民主主义结合起来的形式加以提倡，日本只是在直到后来的第二次世界大战结束后的“战后”这一短暂的时期有过，而在大正民主时期则似乎是看不到的。

有五十多篇文章发表在《新青年》上

总算到了谈鲁迅的第一篇小说《狂人日记》的时候了。

《狂人日记》（作于1918年4月，发表在5月的《新青年》4卷5号上）是借一个狂人的日记形式，从由《资治通鉴》中得来的“中国人尚

---

① 大正（1912～1926）民主运动，指第一次世界大战后，在社会主义、自由主义思想影响下，日本的工人、农民、学生发起的旨在争取民主权力，反对战争的一系列运动。——译者注

② 吉野作造（1878～1933），政论家，东京帝国大学教授在《中央公论》1916年1月号上发表《论宪政的本义及其实现其有终之美的途径》一文，把一向被译成“民主主义”的democracy一词重新译成“民本主义”，并做了和“民主主义”（其人民决定政治的内容与天皇制是有矛盾的）有所不同的解释。吉野认为，政治的目的在于谋取民主的福利，政策应由民众的意志来决定，在这个前提下，有必要实行以普通选举和言论自由为基础的政党政治。“民本主义”理念是大正民主主义的重要理论内容。——译者注

③ 米骚动，1918年7～9月，因米价暴涨而陷于生活困境的民众，要求降低米价而发生的袭击米店、大户和警察局事件。事件源起于富山县，后波及到全国，遂成为以工人和农民为主体的前所未有的全民运动。这场运动遭到军警的镇压，几万人被捕，七千七百余人被起诉。当时的寺内内阁也因此而垮台。——译者注

是食人民族”（致许寿裳信）的这种认识出发，来暴露非人性的封建道德的作品。“文学革命”运动，因此而有了第一篇实际作品。陈独秀、胡适等人所代表的“文学革命”运动，说到底，还是侧重于张扬进化论、“德谟克拉西和塞因斯”这些西方近代思想，以此作为权威来从外部对落后的中国封建思想进行批判的。而鲁迅则以《狂人日记》，通过中国人灵魂内面的自我批判，从内部批判了封建思想和封建社会的黑暗。如果说，任何批判只有以自我批判为媒介才能成为真正的批判，那么，在这个意义上说，《狂人日记》便为“文学革命”第一次充填了实质性的内容。而且，这篇作品还开辟了以白话来表现西方近代思想的近代小说之路。鲁迅就是以这种形式，参加了《新青年》的运动。此后直到1922年，他在这个杂志上发表了五十多篇文章。

然而，鲁迅当初对这场运动实际上是消极的。他后来在《〈自选集〉自序》（1933年3月）里谈到做出小说时这样写道：

> 我做小说，是开手于一九一八年，《新青年》上提倡“文学革命”的时候。这一种运动，现在固然已经成为文学史上的陈迹了，但在那时，却无疑地是一个革命的运动。
>
> 我的作品在《新青年》上，步调是和大家大概一致的，所以我想，这些确可以算做那时的“文学革命”。
>
> 其实并没有怎样的热情。见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看来看去，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了。民族主义的文学家在今年的一种小报上说，“鲁迅多疑”，是不错的，……不过我却又怀疑于自己的失望，因为我所见过的人们，事件，是有限得很的，这想头，就给了我提笔的力量。
>
> “绝望之为虚妄，正与希望相同”。
>
> 既不是直接对于“文学革命”的热情，又为什么提笔的呢？想起来，大半倒是为了对于热情者们的同感。这些战士，我想，虽在寂寞中，想头是不错的。也来喊几声助助威吧。自然，在这中间，也不免夹杂些将旧社会的病根暴露出来，催人留心，设法加以治疗的希望。但为达到这希望计，是必须与前驱者取同一的步调的，我于是删削些黑暗，装点些欢容，使作品比较的显出若干亮色，那就

是后来结集起来的《呐喊》，一共有十四篇。

这些也可以说，是“遵命文学”。不过我所遵奉的，是那时革命的先驱者的命令，也是我自己所愿意遵奉的命令，决不是皇上的圣旨，也不是金元和真的指挥刀。……

鲁迅在此十年前做的《〈呐喊〉自序》中，也写过与此大致相同的内容。

鲁迅为什么做起了小说

但是，如果要从这些文章中来寻找“鲁迅到了37岁的年龄，为什么做起了小说来”的答案，回答的形式却只能是消极的。在这种场合，说法不那么清晰，是理所当然的，不过鲁迅的说法极其费解，给人以多重曲折的感觉。

鲁迅在《〈呐喊〉自序》中说，“在我自己，本以为现在是已经并非一个迫切而不能已于言的人了”，但或许还不能忘怀于“寂寞的悲哀”吧，所以不免“呐喊”几声。至于“呐喊”之声，“是勇猛或是悲哀，是可憎或是可笑”，倒是无暇顾及的。这种说法，就和“已经并非一个迫切而不能已于言的人”的话相矛盾。

他又更退一步说，呐喊的目的是对“猛士”的同感，是“助威”，是对他们的慰藉。而且，接着前面引用过的“这寂寞又一天一天地长大起来，……缠住了我的灵魂了”之后也这样写道：

然而我虽然自有无端的悲哀，却也并不憎恶，因为这经验使我反省，看见自己了：就是我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄。

这里说的“振臂一呼……”，也是《摩罗诗力说》里出现的话。前面说过，在东京时代，他所怀抱的革命心象，就是期待这种和“英雄”、尼采式的“超人”相连接的“精神界之战士”，“振臂一呼”，“朴素之民”的“白心”鸣之与共，起而“云集”的略为“乐观的”景象。《〈呐喊〉自序》里的这段话，讲的是他在青春时代第一次从事的文学运动＝

革命运动中，至少在内心的某个方面，也把自己比做了“孤立战斗的英雄”和“精神界之战士”，而后来又在辛亥革命遭受挫折的经验中，“反省”和“看见自己”，从而知道自己并不是这样的“英雄”。

他在后面又进一步说，既然是“呐喊”，则当然须听“将令”，并且不愿把自己以为苦的“寂寞”再“传染”给青年，所以不恤“用了曲笔”。也就是说，并没讲出自己的真心话。这一点和他在其他文章中常常说的“自己的思想过于黑暗”，“没有一次是按照自己想的来写”等相照应。

通过以上所述，关于鲁迅做起小说来的动机和态度，有两点可以指出：

第一，他在辛亥革命以来的经验中，怀抱着深深的“寂寞”，这“寂寞”成了“失望”，也成了“绝望”，使他对文学革命运动也“怀疑”起来。然而，尽管如此，出于“对于热情者们的同感”，还是决定为他们去“助威”，添上几声“呐喊”（这种态度在鲁迅的一生当中是一贯的）。

第二，不过，这“绝望”和“寂寞的悲哀”，又同时是使他不能不“呐喊”的“来由”（然而，因为他的“绝望”过于黑暗，所以才不恤用“曲笔”来调合）。

鲁迅谈小说创作动机的文章之所以难懂，不就是因为在“尽管如此”和“正是因为”之间没有做出说明吗？这最终还是和他说的“寂寞”和“绝望”的内容有关。换句话说，问题就是“绝望”和“寂寞”是怎样得以成为“呐喊”之声的呢。

是对政治绝望才回到文学的吗？

鲁迅的“绝望”和“寂寞”，来自辛亥革命以来的经验，即对政治（革命）的参与是不成问题的。那么，他是在政治上遭受挫折，绝望之后，才再次回到文学运动上来的吗？

的确，从《〈呐喊〉自序》中可以读出他写小说和青年时代梦想的文学和革命有着很深的关系。事实上，鲁迅在回忆《狂人日记》的创作时也说，“大约所仰仗的全在先前看过的百来篇外国作品和一点医学上

的知识，此外的准备，一点也没有”。因是要寻求“叫喊和反抗”，所以在东京时代读俄国和东欧作家的作品就特别多（《我怎么做起小说来》，1933）。但是，这里不能把鲁迅带进日本式的“政治与文学”对立的图式，不能认为鲁迅是在政治＝革命上遭受挫折后而面向文学的。

绝望和寂寞，的确是在参与政治＝革命中酿成的，但是，首先，他说虽有“悲哀”，却无“愤懑”，倒是“反省”和“看见自己”了。其次，他在致许广平的信里，谈政治＝革命的堕落时，曾说过民国元年“光明得多”，只是“一到二年二次革命失败后，即渐渐坏下去”，“遂成了现在的情形”。接着这段他继续写到：

> ……其实这也不是新添的坏，乃是涂饰的新添剥落已尽，于是旧相又显了出来。使奴才主持家政，那里会有好样子。最初的革命是排满，容易做到的，其次的改革是要国民改革自己的坏根性，于是就不肯了。所以此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。（《两地书（八）》，1925）

由此可知，鲁迅的“绝望”，并不只是对“政治”的绝望。他认为，改革失败的根本原因，在于国民旧有的“自己的坏根性”。如果把十年前《越铎日报》发刊词里所能看到的对共和政治的热切期待放在一起来看，就会感到他的想法是近乎虚无的。他说眼前最紧要的是“改革国民性”，但早在留学时代，他弃医从文时，不就已经以此为目标了吗？可以说，在这个问题上，他文学运动的目标是始终不变的。所不同的是，经过挫折，他知道了自己不是一个“振臂一呼应者云集的英雄”。我在这里，发现了“小说家”鲁迅诞生的秘密。

第四节 关于《狂人日记》

构制得严密而周到的《狂人日记》

《狂人日记》是以作者设定的从一个疑心要被周围的人吃掉的迫害狂的日记中，抄录出可辨读的部分的形式写作的。这篇由长短不一的十三篇日记片段组成的短篇，构制得极其严密周到。但是，我却并不以为这是一篇容易读懂的小说。

暂且可以说，这篇作品以“狂人”看到的中国社会的黑暗——辛亥革命虽然在形式上建立了共和国，但实际上仍被根深蒂固的封建道德所支配——从根底上批判了这个“人吃人”的社会，揭发了儒教道德的非人性，暴露了“社会的病根”。不过，我之所以说“暂且”，是因为这篇作品并不只是批判封建性以及中国人的国民性的作品，而是一篇更为深刻地发掘出也和今天的我们相通的普遍的人性本质的作品。正是由于对人性的深刻理解，也才使这篇作品实现了根本性的社会批判和国民性批判，并且也才可以进一步认为，在这篇处女作当中，实际上就隐藏着作为小说家再生以前的鲁迅自身的灵魂履历。

先从头读起吧。

> 今天晚上，很好的月光。
>
> 我不见他，已是三十多年；今天见了，精神分外爽快。才知道以前的三十多年，全是发昏；然而须十分小心。不然，那赵家的狗，何以看我两眼呢？
>
> 我怕的有理。

这开头就是主人公看着月亮发狂。就是说，和果戈理的《狂人日记》不同，鲁迅完全没去写一个正常人被挤出社会，直至被逼疯的过程，而是开笔就写主人公的“发狂”。可以认为，作者把“狂人的眼睛”设定为构制此后作品世界（描写中国社会）的视点。发狂，实际上意味

着觉醒。

一个三十年没见过“月亮”的人，有一天，看见了美丽的月亮，“精神分外爽快”，同时，他还发现了过去的自己“全是发昏”。那么，这里的“月亮”，也就是某种新的思想和新的价值观（一般说来，是具有“超越者”意义的东西）的象征吧。这种经验，只有程度上的差别，任何人在他成人的过程中都会经历一次的。那时，人会在感受到“精神分外爽快”的喜悦的同时，发现自己过去什么也不懂（全是发昏），从而开始以批判的眼光来看待过去生活过的无所怀疑的世界（“认识主体”从“被赋予的现实”中分离出来，现实被“对象化”了）。人，摆脱了过去埋头生活过的现实，从对他来说的既成价值观中被拉了出来。孩子从父母、家庭和既成的社会当中获得精神上的独立，也是其中的例子。

对于鲁迅来说，这具体又是怎样的经验呢？不用说，这当然是在日本留学时代的经验吧。他在留学当中，遇到了和他所执持的儒教价值观有着本质区别的欧洲近代“精神”，并把它作为促使中国人彻底转变的价值观来予以接受。如果认为作者使文中“三十多年”这个数字具有特别意思的话，那么到中华民国成立的 1912 年，鲁迅则刚好是 31 岁。“说起民元的事来，那时确是光明得多”。可以把到此为止的经验，看做自东京时代以来的精神履历。青春时代学到的西欧近代精神（也可以称做鲁迅的革命思想），的确诱导他“发疯”。为什么这么说呢？当一个人如此接触了一种彻底否定旧思想的新价值观，从而成为“独醒”者之后，马上就会被安居于既成社会价值观，“沉睡”于其中的人们看成是“狂人”。小到家庭，大到社会，这种情况在我们的世界里总是反复出现，是很浅显的道理。

在《狂人日记》里，鲁迅通过假设一双“觉醒了的狂人的眼睛”，实行了价值观的颠倒。如果再把这篇很短的小说读下去，那么读者就会很明显地看到，“狂人”其实是正常的，倒是那些“正常”的人们在什么地方出了毛病。

这样，觉醒（发疯）的主人公，发现了以前从未注意到的邻居家的狗的“眼睛”。就是说，以前从未见到的东西，现在忽然看得到了。而这同时也就伴随着某种不安和恐怖。不安和恐怖在这里不是逼疯主人公的原因，而是和发疯（觉醒）同时产生的结果。

“狂人”和村民们“眼睛”的暗示

由此产生的恐怖和不安，即“狂人”和“被害妄想”，在第二章中被写得更加清楚。

> 今天全没月光，我知道不妙。早上小心出门，赵贵翁的眼色便怪：似乎怕我，似乎想害我。还有七八个人，交头接耳地议论我，又怕我看见。一路上的人，都是如此。其中最凶的一个人，张着嘴，对我笑了一笑；我便从头直冷到脚跟，晓得他们布置，都已妥当了。……

连一伙小孩也在议论，眼色一样，狂人忍不住大叫一声，他们便跑掉了。主人公感到实在害怕，不可思议，也很悲哀。

可以明确地被意识到的是，在这完全没有“月光”的世界上，从赵贵翁（从名字上看，这暗示着地主或有钱人）到孩子们，全村人都一样的“奇怪的眼色”，使主人公感到恐怖。还可以认为，在第二章中，反复出现过两次的“似乎怕我，似乎想害我”的“眼睛”，是和作者在其代表作《阿Q正传》（1922）的末尾也描写过的“又凶又怯”的“饿狼的眼睛”相同的。这种“眼睛”，执拗地附着在鲁迅这一时期的民众形象上。在强调最要紧的是改革“国民性”时，“眼睛”作为“国民性”的黑暗象征，一直梗结在鲁迅的内心深处。在《狂人日记》里，村人们的“眼睛”，暗示着“人在互相吃的社会”这样一个作品的全部主题。之所以说是“暗示”，是因为在第二章里，主人公还尚未注意到眼睛真正意味着什么。

第二章的开头部分，说起来是不大好理解的。在主人公伴随着发狂＝觉醒而抱有被害妄想（被害者意识和感到被社会所排斥）的场面里，映射在主人公被害意识当中的村民们的“眼睛”，不仅使他感到人们“想害”自己，也使他感到人们也“怕我”。就是说，似乎暗示着自己也是个加害者。如果知道自己不仅是受害者，而且也是加害者，自己在这个社会上的位置也是相对的话，那么他从一开始也就不会是一个“迫害

狂”了。

如果认为作者在这里把主人公设定成一个虽然感到村人们的“奇怪的眼色”的恐惧，但还没充分理解这“眼色”的含义的话，那么就会清楚，作者为什么要把这“眼色”写成“似乎……，似乎……”，而不是像阿Q看到的“狼眼睛”那样，写成“是……，是……”。实际上，这篇小说从第三章往下，展开的正是主人公对“眼睛”的含义逐步明确的过程。

同时，这也是一个恐怖的深化过程。就像主人公对“眼睛”感到“似乎……”那样，这时的恐怖还停留在本能的、感性的阶段，不久，随着主人公对“眼睛”含义的明确，恐怖也逐渐深化到人格和伦理方面来。而且直到小说的最后，主人公才完全把握到这“眼睛”的含义。

“人吃人的社会”构造

第三章是紧接第二章的第二天的日记。是从主人公认为“凡事须得研究，才会明白”，——重新琢磨前一天看到的村人们的“奇怪的眼光”的含义开始的。

> 他们——也有给知县打枷过的，也有给绅士掌过嘴的，也有衙役占了他妻子的，也有老子娘被债主逼死的；他们那时候的脸色，全没有昨天这么怕，也没有这么凶。
>
> 最奇怪的是昨天街上的那个女人，打他儿子，嘴里说道，“老子呀！我要咬你几口才出气！”他眼睛却看着我。我出了一惊，速掩不住；那青面獠牙的一伙人，便都哄笑起来。……

此后，主人公又想到了前几天的情形，狼子村的佃户来对大哥说，他们村里的一个“大恶人”给大家打死了，说是可以壮胆子，几个人便把他的心肝挖出来吃。他意识到大哥和佃户看他的“眼色”，同村里那伙人完全一样，“从头直冷到脚跟”。

> “他们会吃人，就未必不会吃我。”

于是，主人公研究起“历史”来。

……我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着“仁义道德”几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！

书上写着这许多字，佃户说了这许多话，却都笑吟吟的睁着怪眼睛看我。

这样，主人公便确信“我也是人，他们想要吃我了”。

第四章以下，继续借“狂人”混乱的“妄想”形式，诸如“滑溜溜的不知是鱼是人”的菜，大哥领来的医生，还有只会吃死肉的“海乙那”等等这些表象的重叠，来展现主人公通过“研究”“人吃人”的社会构造和“那伙人”吃人的“方法”，变得明白起来的经过。

……他们这群人，又想吃人，又是鬼鬼祟祟，想法遮掩，不敢直捷下手。……（第四章）

我晓得他们的方法，直捷杀了，是不肯的，而且也不敢，怕有祸祟。所以他们大家连络，布满了罗网，逼我自戕。……（第七章）

自己想吃人，又怕被别人吃了，都用着疑心极深的眼光，面面相觑。……

去了这心思，放心做事走路吃饭睡觉，何等舒服。这只是一条门槛，一个关头。他们可是父子兄弟夫妇朋友师生仇敌和各不相识的人，都结成一伙，互相劝勉，互相牵掣，死也不肯跨过这一步。（第九章）

到了这里，才可以说主人公姑且明白了开头看见的“似乎怕我，似乎想害我”的村人们的“奇怪的眼睛”的意味。

这里借助“觉醒了的狂人”这个视角所描绘的景象，可以说是站在作者留学时代把握到的西欧近代人性观、伦理观（尼采进化论式的伦理观）的立场上，把对象化了的中国社会现实重新构架的产物。这种景象（“狂人”眼中的中国社会）有着两根支柱。

一个支柱是，这是个“人吃人”的社会，是个互相想“吃”，又不想“被吃”，人人“疑心极重”，“面面相觑”的世界。也就是说，是个没有人的自立，因而也就不会有沟通的社会。另一个支柱是，“这历史没有年代”，是一个人人“互相劝勉，互相牵掣，死也不肯跨过这一步”的世界，也就是一个没有发展的社会。正像史书上满本都写着“仁义道德”而在字缝里却隐藏着“吃人”两字一样，在大义名分之下，实际上总是重复着互相“吃”或“被吃”。这个世界，决不会通过人的自立以及沟通而书写历史新的一页。

暴君治下的臣民比暴君更暴

我在这里想到了鲁迅同一时期写的《随感录六十五·暴君的臣民》（1919 年 11 月）这篇杂文。

> 从前看见清朝几件重案的记载，“臣工”拟罪很严重，“圣上”常常减轻，便心里想：大约因为要博仁厚的美名，所以玩这些花样罢了。后来细想，殊不尽然。
>
> 暴君治下的臣民，大抵比暴君更暴；暴君的暴政，时常还不能屡足暴君治下的臣民的欲望。
>
> 中国不要提了罢。在外国举一个例：小事件则如 Gogol 的剧本《按查使》，众人都禁止他，俄皇却准开演；大事件则如巡抚想放耶稣，众人却要求将他钉上十字架。
>
> 暴君的臣民，只愿暴政暴在他人头上，他却看着高兴，拿“残酷”做娱乐，拿“他人的苦”做赏玩，做慰安。
>
> 自己的本领只是“幸免”。
>
> 从“幸免”里又选出牺牲，供给暴君治下的臣民的渴血的欲望，但谁也不明白。死的说“阿呀”，活的高兴着。

我至今还记得学生时代读这篇文章时所受到的冲击，自己（也包括日本社会）的情况被尖锐地指出来，令人可怕。

实际上，这里的确可以这样来把握三者之间的关系：首先，没有个人的自立，就决不会产生民众间的沟通（团结）；而没有沟通，也就决不会有社会的发展（克服宿命论）。就拿我们之间的情况来说，个人的自立（个人主义），被看成集团（民族或阶级）团结的对立物，“团结和统一”，被理解为放弃个人的自立性，把自己埋没、同化和溶解于集团当中。今天的日本是如此，今天的中国，恐怕也是如此吧。

鲁迅在相当于日本大正中期的时候，已经指出了这个问题。如果回顾一下，正像上面已经看到的，这种“个人主义”，他实际上在明治末年的留学时期，就已经把握到了。看他当时的文章，“个性的尊严”、“个人的价值”，作为“人类尊严”的基本内容被强调得不厌其烦。

> “个人”一语，入中国未三四年，号称识时之士，多引以为大诟，苟被其谥，与民贼同。意者未遑深知明察，而迷误为害人利己之义也欤？……（《文化偏至论》）

鲁迅的话今天似乎仍然有效。传闻一时的中国状况，会使人重新感到，鲁迅当时发现的中国人“精神改造”这一课题，对他来说是何等绝望而沉重啊！再回过头来看一下日本的现在，“个人主义”一语，虽还不至为人大诟，但在难以找出和自立的“个人”相沟通的这一点上，不是比中国还有过之而无不及吗？日本和中国，尽管有表现形态的差异，但鲁迅的“真正的个人主义”，却映射出了相同的亚洲近代所未能解决的共同课题。

奴隶与奴隶主是相同的

《狂人日记》里所描写的“想吃人，又不想被人吃”，彼此用可怕的“眼色”而面相觑的人，决不是“知县”、“衙役”、“地主”和“债主”，而是被他们“打枷过的”、“占了妻子的”、“逼死老子娘”的人们。就是

说，“狂人”所看到的，并不是一个暴君、压迫者或恶人来肆虐愚弱的民众，吃他们的肉，喝他们的血的简单图式。如果是这样，倒还有救。因为民众还有可能齐心协力，团结起来，去打倒暴君和恶人。但是在这里，要吃人肉的，倒是那些被虐待、被压迫的民众。这正是“暴君的臣民”。

暴君的臣民，并不是只要有压迫，就会团结起来反抗暴虐的。相反，越是被虐待者，越是弱者，就越会在遇到哪怕是稍逊于自己的弱者的时候，变得比暴君还暴虐、残忍。谁能否定鲁迅说的“拿‘残酷’做娱乐，拿‘他人的苦’做赏玩，做慰安”呢？

“暴君治下的臣民，大抵比暴君更暴。”鲁迅这句话的反面，也可以说成“专制者的反面就是奴才”。

> 专制者的反面就是奴才，有权时无所不为，失势时即奴性十足……做主子时以一切别人为奴才，则有了主子，一定以奴隶自命：这是天经地义，无可动摇的。（《诗语》，1933 年 6 月）

鲁迅在另一篇文章中，还援引了因阿部次郎[①]的翻译而在当时的日本也广为人知的特奥德尔·李普斯（1851～1914）的《伦理学的根本问题》中的一段：

> 凡是人主，也容易变成奴隶，因为他一面既承认可做主人，一面就当然承认可做奴隶，所以威力一坠，就死心塌地，俯首贴耳于新主人之前了。……中国常语说，临下骄者事上必谄，也就是看穿了这把戏的话。（《论照相之类》，1924 年 11 月）

如果把这些话归纳起来，就是“奴隶与奴隶主是相同的”这样一个

---

① 阿部次郎（1883～1959），日本近代哲学家、评论家。1907 年东京帝国大学毕业后，开始在夏目漱石主持的《朝日文艺栏》发表文章。记录个人精神生活履历的《三太郎日记》（1914）、《三太郎日记第二》（1915）在读者当中产生了很大影响。1916 年译 T·李普斯的《伦理学的根本问题》，受其影响后来作《人格主义》（1922），主张生命是人的存在的统一原理，人格即生命。——译者注

命题。

——总之，“狂人”看到的“似乎怕我，似乎想害我”的村人们的“眼睛”，就是和以上那种“真的人（个人）”相对立的“奴隶＝奴隶主”的眼睛。

把被压迫的民众作为批判对象

然而，在《狂人日记》中，鲁迅却把批判的着眼点指向了民众。当然也有代表家长制的“大哥”和代表有钱人的“赵贵翁”的出现，但被批判的，则主要还是受虐待、受压迫的民众。

鲁迅为什么不把批判的锋芒指向压迫者（地主或高利贷者等），而反倒指向了被压迫的民众呢？如果用他还没掌握马克思主义的阶级理论来解释，恐怕是没有意义的罢。我在前面谈过，他幼年和少年时代的“基础体验”具有“两重性”，一方面是对古老的乡村社会生活的美好回忆，一方面又是强烈的厌恶和憎恨。可以指出的是，这种经验，再加上尼采的影响，就使鲁迅对奴性民众的庸俗性怀有深深的厌恶。不过，问题是对民众的这种厌恶感意味着什么。

在这一点上，鲁迅提出的问题是，揭示出制造“吃人的社会”的整体构造，比攻击压制者的暴虐更为重要。他把问题的着眼点尤其放在理应推翻这种旧社会的被压迫者的主体性上。也就是说，他是把民众能否从政治的客体变成政治的主体作为问题的。我认为，这里存在着我们今天应该向鲁迅学习的一个问题。

鲁迅在《狂人日记》里，剔抉被压迫者的民众方面的卑怯和残忍，就是因为在他看来，承当变革旧社会任务的主体只能是民众，因此才把目光首先投向了这种主体的状态上。这也是被称做“改造国民性”的鲁迅文学的核心主题。他在致许广平的信中说，“……所以此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。”这也正是讲他所一贯重视的问题的。

那么，为使民众得以真正成为变革的主体，应该去做哪些事呢？我想，在鲁迅看来，民众仅仅把自己当做被害者恐怕是不行的。如果把民众只是作为被害者来看待，就会永远把民众当做历史的客体，他们也因

此而决不会成为变革历史的主体。“村人的眼睛”已经说明，认为自己是被害者，实际上是和在无意识当中产生的加害欲，是同一种东西（奴隶与奴隶主是相同的）。如果民众的意识还仅仅停留在这个阶段，那么，历史便只会永远地“重复”下去。

最好的证明是，日本国民在战后被看成是战争的受害者和牺牲者。加害者是军阀和财阀，而国民则是“被欺骗”的，这是“战后民主主义思想”及其运动的一个支柱。从一个方面来看，这是不错的，然而，正因为如此，“战争责任”问题，也就最终没能在国民当中成为主体问题。也就是说，对“侵略罪行”的反省，只是停留在政治上和法律上，而没有成为每个国民自身的精神问题。因此，“战后”成了“战前”的只是改变形态的重复。照这样发展下去，我们在什么时候就还会再次成为“被欺骗的国民”。这种担心是很重的。我们在“战后”并没能成为历史的主体，至今也没有。

鲁迅认为这是不行的。每个国民都必须成为有责任的主体。这就是他所说的“改革国民性”。从东京时代的评论，到《阿Q正传》的创作，从“精神界之战士”的“心声”，到“阿Q”的奴隶根性，从中国“人各有己”的未来的希望（《破恶声论》），到农村最底层的农民的令人绝望的生活，可以说，“改革国民性”是鲁迅文学的一贯主题。在鲁迅对民众的批判当中，读不出只是对民众厌恶的内容。应该说，在民众身上，他倒是看到了中国革命的根本问题。

“善人”合伙吃“恶人”的世界

鲁迅在《狂人日记》里描写的并不只是强者吃弱者的单纯图式，这一点已经说过了。如果细读第三章和第四章，就自然会发现，鲁迅描写的其实是一个弱者们吃强者的世界，或者说是善人们吃恶人的世界。

> 前几天，狼子村的佃户来……他们村里的一个大恶人，给大家打死了；几个人便挖出他的心肝来，用油煎炒了吃。（第三章）

> 照我自己想，虽然不是恶人，……他们似乎别有心思，……况

且他们一翻脸，便说人是恶人。……（第三章）

我忍不住，便放声大笑起来，……这笑声里面，有的是义勇和正气。老头子和大哥，都失了色，被我这勇气正气镇压住了。

但是我有勇气，他们便越想吃我……（第四章）

稍有主体性的人，稍有勇气的人，会被弱者们群起而噬杀。和自己的思想、意见不同的人，一翻脸就会马上当做“恶人”，挟正义以攻伐。对话和讨论在这里都不成立。无“七征”，无发展的永久的停滞，支配着一切。尼采本来就是强者。强者拜伦虽然帮助弱者（希腊），但还是憎其奴性（《摩罗诗力说》）。苏格拉底和耶稣也被大众的意志所杀（《文化偏至论》）。——这也是自东京时代以来的鲁迅的主题之一。

我由此也想到，不允许“强者”存在（反倒因此被授予了看不见的支配强权）的日本的“民主主义”，在多大程度上摆脱了鲁迅所指出的情况呢？鲁迅不希望出现专制者，这是自不待言的，因此他主张每个民众都应成为“强者”，成为“恶人”。

那么，从《狂人日记》的第三章到第九章，鲁迅通过“狂人”的眼睛来描绘的“人吃人的社会”和“没有年代的历史”，——“吃人的人”造就和支撑了这个社会和历史——这种认识，就是鲁迅说的“旧社会的病根”吧。在“狂人”眼中被描绘出来的景象，就是从“尼采的个人主义”及其“进化论的伦理观”的立场上，被对象化，被重新构制的旧中国社会的图景。“吃人的人”，和他在以尼采为代表的19世纪文艺思想中发现的自立、沟通以及发展的“真的个人”，形成了鲜明的对照。

然而，从一个方面来看，《狂人日记》尽管是一篇观念性极强的小说，但所描绘出的每一个形象，却都以强烈的直接性，活生生地呈现在我们的面前。比如，第三章里的那个一边打孩子、骂丈夫，一边眼睛看着主人公的女人，是多么可怕呀，不是也让我们和主人公一起心里“咯噔”一下吗？这种生活感表明，鲁迅并不只是以思想观念（例如进化论）来看待事物的。这是和作品的结尾明确起来的他的自觉方式，以及由此产生的认识方法密切相关的问题。

“改革”的挫折与“狂气”的治愈

到第九章为止，世界景象在主人公“狂人”的眼里变得明晰起来。这种景象既不只是来自作为情感的“被害者意识”，也不只是来自作为观照性的解释的社会认识，而是来自深刻的伦理和人格方面的认识。其背后有着主人公的恐怖已经由感觉和本能，深化到意志和伦理方面来的事态。

> 吃人的是我哥哥！
> 我是吃人的人的兄弟！
> 我被人吃了，可仍然是吃人的人的兄弟！（第四章结尾）
> 我诅咒吃人的人，先从他起头；要劝转吃人的人，也先从他下手。（第七章结尾）

狂人的这些话表明了上述过程。正因为这种认识是意志和伦理方面的，所以清醒得令人恐怖的“人吃人”的认识，也才同“诅咒”世界和“劝转”的行动迅速联系起来。

这样，在第十章中，狂人满怀热诚，心平气和地来规劝大哥。

> ……大哥，大约当初野蛮的人，都吃过一点人，后来因为心思不同，有的不吃人了，一味要好，便变了人，变了真的人。有的却还吃——也同虫子一样，有的变了鱼鸟猴子，一直变到人。有的不要好，至今还是虫子。这吃人的人比不吃人的人，何等惭愧，怕比虫子的惭愧猴子，还差得很远很远。
> ……
> 他们要吃我，你一个人，原也无法可想；然而又何必去入伙。吃人的人，什么事做不出；他们会吃我，也会吃你，一伙里面，也会自吃。但只要转一步，只要立刻改了，也就人人太平。……

然而，“狂人”的这种改革呼吁，却被“他们的巧妙”的“老

谱”——把改革者当成疯子来对待——给葬送掉了。狂人虽被按住了口，还照旧喊着：

> 你们可以改了，从真心改起！要晓得将来容不得吃人的人，活在世上。
>
> 你们要不改，自己也会吃尽。即使生得多，也会给真的人除灭了，同猎人打完狼子一样！——同虫子一样！

“狂人”的呼喊，可谓对旧社会的最为根底的攻击。

改革运动遭受挫折之后，主人公的内心起了某种变化。他发现自己不仅“被吃”，实际上，自己也未必不“吃了”“妹子的几片肉”。

到了第十二章：

> 不能想了。
>
> 四千年来时时吃人的地方，今天才明白，我也在其中混了多年；
>
> ……
>
> 我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉，现在也轮到我自己，……
>
> 有了四千年吃人履历的我，当初虽然不知道，现在明白，难见真的人！

接着是最后一章的两行：

> 没吃过人的孩子，或者还有？
>
> 救救孩子……

在《狂人日记》里，这个部分是最难理解的。

《狂人日记》的难解之处

到了第十二章，主人公才发现自己不仅是被害者，实际上也是加害者。作品开头，村人们的“眼睛”，使他感到“似乎怕我，似乎想害我”，而到了这里，主人公才明确，这完全是一种相对化了的关系，其中也包括他自己。这里有两层意思：

首先，既然知道了自己是被害者同时也是加害者，那么主人公从“被害妄想”中解脱出来，也就是顺理成章的事。这样看时，我才发现，小说的“前言”已清楚地写着，这是友人病中的日记，他曾是迫害狂患者，现已痊愈，“赴某地候补”去了。

其次，这篇作品，是在作者自己完全理解了“眼睛”的含义时，也就是从“被害妄想”中恢复过来时，以倒叙的方式来描写的以前的经过。换句话说，《狂人日记》这篇作品，是作者鲁迅自身的意识到达第十二章时，才被写出的。否则，开头描写的“眼睛”的形象就不可理解了。那是《狂人日记》最难懂的地方。这篇作品，与“青春文学”不同，它并不去追述主人公年轻时“独醒”的意识运作，也不去描写这种“独醒”的意识，被人们从社会中逐渐排斥出去的过程，相反，却描写了因青春的“独醒”而发了狂的主人公被治愈的过程。就是说，《狂人日记》可谓“治好狂人”或“复归社会”的记录。

表现“治好狂人”（复归社会）的一句，是紧接着第十二章的“……难见真的人”的最后一章的两行。“救救孩子……”，这句不用惊叹号而是用删节号来表示语势渐弱的话，和第十章中“狂人”满怀自信地去尖锐发掘社会根底的话相比，是那样缺乏自信，而且平庸陈腐。也可以说，是非常符合一个改革的努力受挫后，去做“候补”的小官吏的身份的。如果仅仅这样来看，《狂人日记》便成了败北的文学——改革者遭受挫折的记录了。

然而，果真如此吗？话说得是那样弱，已经不是冲着“大哥”了。那是对着自己说的诚实的希冀。一个知道了自己也是“吃人”的人，要去拯救“没有吃过人的孩子”——未被玷污的新中国的未来。平庸陈腐也好，缺乏自信也好，这里有着一种要在日常生活中去扎扎实实工作的

积极姿态。

作者的告别青春，获得自我的记录

通过“觉醒的狂人”的眼睛，来彻底暴露旧社会黑暗的《狂人日记》，从反面来看，也是一个迫害狂的治愈经过，即作者鲁迅告别青春和获得自我的记录。其中隐藏着鲁迅自己从青年时代到写出第一篇小说的精神史。在真正的意义上，它是鲁迅获得主体性之前的两个阶段的故事。

第一个阶段，是《狂人日记》的第一章到第十章。

鲁迅在留学时代把握到了拜伦和尼采等“精神界之战士”的主体精神。他认识到，如果他们是“真的人”，那么全体中国人就都是“奴隶”，就都是“吃人的人”。他甚至满怀激情地把自己也看做一个“精神界之战士”或“英雄”，以翻译和评论促使中国人觉醒，并实际参加革命活动。在这个阶段，他还只是一个发现了旧社会黑暗根源的“独醒”的先觉者。“狂人”对旧社会的攻击，以《狂人日记》第九章和第十章为顶点，反映的正是这一时期鲁迅自己。但这时的他，还是个社会的局外人，还没能在这个世界内部找到自己的位置。这就是所谓的“狂人”。先觉者意识、指导者意识还经常同被害者意识互为表里地融合在一起。这就是“狂人”被当做“迫害狂”的意义。

一般说来，一个人年轻时初步有了思想，有了自我觉醒，有了社会意识时，还未必是行得通的阶段。不少人都会有这样的经验：当某一天自己“思想”觉醒时（“认识主体”隔离于现实时），就会把周围尚未“觉醒”的先辈、亲友都看成傻瓜。然而，在这个阶段，还不能说他已经真正获得了主体性。因为在这时，他虽然确实摆脱了过去自己深信不疑并且埋没于其中的“被赋予的现实”，但他是被作为“新的权威”的新的“思想”和“普遍真理”所占有（不是所拥有），他不过是委身到这一边来，并且从这里对过去置身于其中的旧社会及其价值观进行批判而已。鲁迅在这个阶段还做不出小说，就是因为他还没有在近代现实主义（近代科学方法）的前提下，从过去的一切权威和对未来的一切希望中获得自由的缘故。

对这种“新的权威”（虽然它是从上面或从外部被赋予的）的信念、信仰和忠诚心，越热烈，越纯粹，就越会变得激进得没有止境，也越会变得残酷。这种“疯狂”，不论古今东西，不论是十字军[①]还是战争中的日本军，不论是以联合赤军[②]为代表的“内讧”[③]还是“无产阶级文化大革命”，我们不是都领略到了吗？他或他们之所以会对现实和他人进行彻底批判，就是因为把自己同“普遍价值”和“真理”视为一体的缘故。——后者把他拉出了“被赋予的现实”，是他的“新的权威”。他或他们，这时是站在“普遍”和“真理”的一边的“正义的化身”，因此也就必然是对“恶人”，即“加害者”的迫害进行反抗和战斗的“被害者”。正因为如此，他们也就能在“彻底的”“伦理性追究”的同时，经常表现得极其残酷无情。——人能够做到残酷无情，通常是在认为自己是“被害者”或“正义的化身”的时候；而知道自己是“恶人”或“加害者”的人，通常却做不到那么无情。“皇军”士兵，尽管行径残忍，也不例外。我无意追究受挫了的“过激派”[④]，只是作为我们每个人的问题进行回顾。我认为，“热烈”和“纯粹”，尽管在每个人那里都有程度的差别和表现方式的不同，但这是一个任何人在获得思想时，都要经历，已经经历，或应该经历一次的阶段。

第二个阶段，是《狂人日记》第十一、十二、十三章。这是一个把自己从业已“委身”其中的新思想和新价值观当中再次重新拉出来的阶段。

---

① 十字军，1096年至1291年，在历时二百年的时间里，罗马教皇先后八次发动征讨“异教徒”的东侵战争。因东侵军队均配红十字标记，故得名“十字军”。——译者注

② 联合赤军，日本激进派团体“赤军派”和“京浜保安派”的合称。这两个团体于1971年7月联合，一个筹钱，一个筹枪，在半年多的时间里，发起多次大规模的暴力活动，直至1972年2月“联合赤军”的主要领导人被捕，这个团体的活动才平息下去。——译者注

③ 内讧，原文“内ゲバ（Utigeba）”，新左翼党派之间的武斗。发生武斗的原因或来自运动理论的不同和战术的相左，或来自争夺领导权的斗争。其中尤以“中核派”（全称“革命的共产主义者同盟全国委员会”）和“革命协”（全称“革命的劳动者协会”）同他们所规定的“反革命”团体“革马派”（全称“日本革命的共产主义者同盟会革命的马克思主义派”）之间的武斗为甚。70年代因武斗升级，导致数十人丧生。——译者注

④ 过激派，六七十年代日本学生运动激进团体的总称。——译者注

为避免产生误解，有必要明确的是，这同抛弃思想、主义，获得“现实性”，或者又重新委身（转向）于另一种新思想一边，完全是两回事。这个阶段，是从被一种思想所占有的阶段，前进到将其作为自己的思想所拥有的阶段——真正获得主体性的阶段，也可以叫做“获得自由”的阶段。所谓获得自由，是把思想和文学的运作，收归给个人。就是说，思想、文学、科学（学问），本来就是个人行为，是作为个的精神自由的产物。记住某种一般性教条，熟读某种普遍性理论，并且去信奉它们，并不是具有思想。

在这个意义上，如果把前面所讲的第一阶段叫做面向（凭借）普遍的理想或思想而觉醒的阶段，那么就可以把第二阶段叫做所谓的“价值自由”或“个的自觉”阶段。

鲁迅“个的自觉”和“罪的自觉”

那么，所谓“个的自觉”（作为“真的个人”的自觉），是怎么回事呢？

第一，是发现每个人的不同所具有的价值，从按照既成的模范、教条、组织等来衡量人的距离的异己意识和尊卑意识当中解放出来。《狂人日记》第十二章里的“当初虽然不知道，现在明白，难见真的人”一句，就包含着主人公第一次自觉到自己也不是“真的人”的意思。就是说，从第一章发狂＝觉醒到第十章规劝大哥，主人公一直是把自己放在“真的人”一边来攻击“吃人的人”，但到了第十二章，他从这种异己意识当中被解放出来，发现自己也是一个“难见真的人”的人，也是一个和自己过去所攻击的那些人一样的互相吃，也被吃的普通人。

“狂人”的自己也吃了妹子的肉的自觉，同《〈呐喊〉自序》里的“这经验使我反省，看见自己了：就是我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄”一句，是相对照的。鲁迅知道了自己也是个加害者，因此才能从“精神界之战士”的自负和孤立战斗的战士的“被害者意识”中被解放出来，终于变回到一个普通人。也就是复归到社会。这决不是丧失自己，相反，倒是从异己意识中被拯救出来，抓住了真正的个别性，是对自己的个性、自己的责任、自己的工作的发现。对于鲁迅来说，这种发

现，就是文学。

第二，区别于“他”的“个”的自觉，是在死的威严面前才产生出来的，是人的存在本身所承担的责任意识。这种意识不是感性和情感上的，而是意志和伦理上的。“狂人”意识到，“我未必无意之中，不吃了我妹子的几片肉”，并以“有了四千年吃人履历的我”这种形式，发现了自己。竹内好说，在《狂人日记》的背后隐藏着的鲁迅“文学上的自觉”，同“宗教上的罪的自觉”很相似。所谓“罪的自觉”，就是向来只认为自己是“被害者”的人，发现自己也是个“加害者”。可以说，鲁迅的这种“罪的自觉”，使他打破了指导者＝被害者意识，赋予了他单枪匹马，提笔上阵的作为主体“个”的责任意识。“希望”的出现，并不是“绝望”和“寂寞”的消失。然而，由“罪的自觉”而生发的责任意识，却否定沉湎于“希望”当中。“绝望”也好，“寂寞”也好，在鲁迅那里都出色地带有意志和伦理方面的特征，因为它们使鲁迅“反省”自己，“看见自己”，发现自己不是“英雄”。在鲁迅的灵魂中，“寂寞”的增长，与同样在他心中逐渐形成，不久便打破了他的指导者意识和被害者意识的“罪的自觉”的形成，并不是两码事。

第三，个的自觉，还意味着主体性的确立。这种主体性，正如已引下村寅太郎所言，以近代科学方法（现实主义）为前提，拒绝既成的思想和对未来的乐观预测。在这里就表现为“绝望”和“寂寞”，被当成客观对象来看待，从而也就产生作为现实主义小说被创作出来的可能性。作家鲁迅的起步，不是像第十章那样，从外部来批判社会，而是像最后一章那样，从内部来做一番扎实的工作。但关于现实主义在这里确立的问题，将在下一章探讨。

竹内好认为，“《狂人日记》在近代文学中开辟出一条道路，是说，即使是白话因此获得了自由，也不是作品世界获得可能。……价值在于，通过这篇稚拙的作品，某种根本性的态度被把握到了。”我不过是将此重新做了一次自己的解释。不过我想加上去的一点看法是，《狂人日记》确立了“真正的个人主义”，并使现实主义小说，即科学性方法成为可能。换句话说，竹内好在《狂人日记》的背后，发现了鲁迅“文学上的自觉”（“罪的自觉”），而我则把这种“自觉”同时也看成是“科学者的自觉”（即现实主义小说家的诞生）。

“妹子的肉”和难以忘却的旧友范爱农的死

如果说“罪的自觉”，确立了真正意义上的“个人”自觉，那么，在“罪的自觉”的背后，有着怎样的体验呢？狂人说的“妹子的肉”和看到的自己“四千年吃人履历”是指什么呢？从中去寻找作为模特的某个特定事件或人物是没有意义的。这种自觉，恐怕和他青年时代以来，多次遭受的心灵创伤有关，是逐渐形成的。而且统观鲁迅到这一阶段的成长道路，和政治＝革命运动不可能没有关系是确定无疑的。他的“个的自觉”，既是意志的和伦理的，同时也意味着是历史的和社会的。“有了四千年吃人履历的我”这种自我意识，就很明显地道出了这一点。

如果在这个基础上缩小一下范围，去捕捉笼罩在鲁迅“罪的自觉”上的阴影，那么就只能是辛亥革命的经验了。鲁迅在《头发的故事》中，借前辈N君之口说，每到“双十节”，很多旧友的脸部一一浮现在眼前：他们辛苦奔波到最后，“在社会的冷笑恶骂迫害倾陷里过了一生；现在他们的坟墓也早在忘却里渐渐平塌下去了”。他还说，“有人批评过我，说，只要看鲁迅至今还活着，就足见不是一个什么好人。这是真的”（《祝〈涛声〉》，1933）。生活在太平年代的我们，是难以想像鲁迅所生活的那个时代的。《狂人日记》描写的我们所难以理解的“吃人”之类的深重苦难，流着多少血呢？例如，民国元年他在绍兴做报纸发起人时，就曾有刺客要来暗杀的流言；他听从范爱农的劝告，去了南京之后，报社马上就遭受了大兵的袭击，另一个发起人被刺刀扎伤。他多次说过，自己的“世故”很深，但也许正是因为近乎过敏的小心和自我克制，才使他能险境还生地活下来。他“罪的自觉”，当然与这些情况不无关系。

其中，不能漏掉的具体事例，就是友人范爱农。

在“彷徨”时期的作品中，范爱农的形象几次出现过，而且有一篇作品就叫《范爱农》。鲁迅难以忘却的人，的确只有这一个。在《范爱农》中，鲁迅写了两件在东京时的事。

一件是在革命派留学生的集会上，范爱农以看不起人的态度，一一反驳鲁迅。鲁迅这样写了当时的情形：

从此我总觉得这范爱农离奇，而且很可恶。天下可恶的人，当初以为是满人，这时才知道还在其次；第一倒是范爱农。中国不革命则已，要革命，首先就必须将范爱农除去。

虽然这里有虚构，但却告诉我们，过激主义的“剪除异己”的心理，决不是昨天的事。

另一件是范爱农等人刚来留学时的情形。先来日本的鲁迅赶去迎接，看到他们像呆子和乡巴佬似的，便不禁“摇了摇头”。这是在讲在东京先一步接触到了近代的鲁迅，对落后的中国人的轻蔑和焦躁心情。但接着在“说起来也惭愧”的一行中提到，他们中的几个人，后来都成了为革命献身的烈士。

用一句话来概括，就是鲁迅头脑中的精英意识和指导者意识，以及由此而产生的异己意识和宗派意识。据周作人回忆，鲁迅与范爱农当时同属一派，两个人的意见对立是虚构的。兄弟俩谁的记忆正确，虽然还是一个问题，但可以说，鲁迅是以强烈反省的态度意识到了自己过去的那种意识的。

范爱农在鲁迅还没为他找到工作的时候溺水而死了。鲁迅直到最后都在怀疑他是否自杀。就是说，他始终觉得范爱农的死和自己有关。《狂人日记》提到的“妹子的肉”，固然象征着“人吃人”的人际关系在封建家庭制度，在血缘关系，特别是在女性身上的直接体现，但在保留这一点的前提下，我认为，如果在他的体验中去寻找与此最为接近的东西，那就是对范爱农的怀念吧。

以范爱农为首的众多的死，呈现在他面前。他并没有轻易放过这些死。在“死的威严”面前，他高傲的自我意识被击碎了。这使他“反省，看见自己了”（《〈呐喊〉自序》）。他被拉回到自己的“固有之死”面前，产生了存在本身所具有的责任意识。我不恤把这一点叫做《狂人日记》里的“罪的自觉”，叫做小说家鲁迅的诞生。近代现实主义，是下村说的近代科学的“实验精神”也好，是马克斯·韦伯说的近代学问的“价值自由”性也好，不仅仅是理性问题，它是意志上和伦理上的“个的自觉”的产物。《狂人日记》揭示的正是这一点。

第四章　鲁迅的小说及其人物形象

第一节　小说家鲁迅概观

“科学者”—“真正的个人主义者”鲁迅

如果说，《狂人日记》背后讲述的是鲁迅到37岁时才能写近代现实主义小说的秘密，那么，作为他文学方法的现实主义，具体来说，又是怎样的呢？在和中国社会现实以及四千年历史重负的搏战中，现实主义又是怎样展开的呢？我准备结合这些问题，来探讨一下本书开头提出的“我们为什么会觉得中国近代文学没意思”的问题。

我曾说过，把觉得没意思的“实感”本身对象化似乎是非常重要的，但竹内好也许是最早提出这种看法的人。竹内“不外是说鲁迅写不出小说”。他说，“我认为鲁迅的小说很差。不过，是因为我认为很差这一点对作为文学者的鲁迅来说至关重要才这样说的，并不是要下结论。”（《鲁迅》）而从这里出发，人们刻画了一个时常被叫做“竹内鲁迅”的“文学者”鲁迅形象，并把这一形象作为异质文学同日本文学对比起来，以此来批判日本的近代。我准备重新探讨一下在我国已经相当普遍地被认同了的竹内提出的作为“小说家”的鲁迅形象。我要在此提出的结论是，和四十年前竹内提出的“文学者”鲁迅相反，如不妨取名的话，则是应该叫做“科学者”鲁迅的鲁迅形象。

我称“科学者”鲁迅的意思是，鲁迅在青春时代通过接触近代科

学，把握到了西欧近代精神的异质性，又通过辛亥革命遭受挫折的经验，把近代现实主义，即近代科学方法变成了自己的东西，并以此成为小说家。这里所说的“科学”，是作为思想或伦理的科学，是鲁迅作为“科学者的精神”来把握的科学，是他当做“可以医治思想上的病”的药来考虑的（《随感录三十八》）作为精神的科学。所谓“精神”，是鲁迅作为西欧近代之“神髓”来把握的自由精神，是真正的主体和能动意义上的精神＝意志。在这个意义上，称“科学者”鲁迅，就同已经称呼的“真正的个人主义者”鲁迅不存在区别了。我之所以大胆地称“科学者”，是因为我认为怎样接受科学的问题，将成为把“中国文学没意思”的“实感”对象化的一条线索。

正如反复讲过的那样，明治以来，我们的先辈们，在接受西方近代科学的时候，没太把它作为灵魂问题、思想问题和伦理问题来接受。其结果，或者说与此相同，在认识文学的问题上，也把“文学的”态度，首先同“伦理的、道德的”态度，其次同“科学的”态度对立起来。这种思考方式，在我们今天，我想也是相当普遍的，而且是根深蒂固的。

即使在我国，内村鉴三也并不那样看待文学，他也并不喜欢那种“源氏物语式的文学”。这在前面已经提到了。但这却不是日本文学的主流。鲁迅也很像内村，他并没把科学、文学、伦理割裂开来，分别对待，而是把它们都作为同一的人的精神态度问题来把握，并在这一点上，把旧中国和西方近代对立起来。这样，我们中间相当普遍地存在的文学观、科学观和鲁迅的文学观、科学观的差异，不就和竹内的“鲁迅的小说很差”的“实感”有着很大关系吗？我想。

以下，打算去具体看一下鲁迅的小说方法（近代现实主义），与同时代的日本文学之间存在着怎样的差异。中国文学没意思的“实感”从何而来的问题，是个关系到包括政治、经济在内的两国近代整体差异的很深很广的问题，不过我还是想按照自己的思想，姑且从这个问题上入手。

小说家、评论家、翻译家、文学者、思想家、学者

鲁迅在《〈自选集〉自序》中说：“可以勉强称为创作的，在我至今

只有这五种。”书名是：

《呐喊》(收 1918 年 4 月～1922 年 10 月的作品 14 篇)

《彷徨》(收 1924 年 2 月～1925 年 11 月的作品 11 篇)

《野草》(收 1924 年 9 月～1926 年 4 月的作品 23 篇)

《朝花夕拾》(收 1926 年 2 月～同年 11 月的作品 10 篇)

《故事新编》(收 1922 年 12 月～1935 年 12 月的作品 8 篇)

其中的《野草》，作者称，“夸大点说，就是散文诗”；虽属虚构，却算不上小说。《故事新编》和《朝花夕拾》也是同样，“前者是神话、传说及史实的演义，后者则只是回忆的记事罢了”。事实诚然如此。不过，前者在某种意义上，是标识着鲁迅工作到达顶点的重要作品群；后者虽说是对少年时期的回忆，但作品性是相当强的。即使把这两本集子算在小说里，《呐喊》、《彷徨》、《朝花夕拾》、《故事新编》的作品总数，也不过 43 篇。而且，诚如作者本人所言，“最致命的是由于我在创作方面，没有伟大的才能，至今也没写过一部长篇”（《鲁迅译著书目后记》)。只有代表作《阿 Q 正传》称得上中篇，其他则全是短篇。况且，从鲁迅全部著作的量的比例上，小说不过占其中极少的一部分。

他留下的工作，以近乎完整的形式被收集在他死后不久开始编辑、1938 年在周围被日军占领的上海（虹口地区等共同租借的一部分也被日军所控制）以近似秘密出版的形式出版的《鲁迅全集》20 卷里。在中国近代作家中，只有鲁迅一个人以这种方式出版全集。然而，作为作家、小说家，他留下的创作，在这套全集中也只有 2 卷。相当于全集一半的 10 卷，是外国文学小说和评论的翻译，剩下的是体现他作为清末以来传统学者侧面的《会稽郡故书杂集》、《嵇康集》、《谢承后汉书》等典籍的整理和校勘，或《中国小说史略》、《唐宋传奇集》等古典小说的研究和搜集以及被叫做“杂文”或“杂感”的独特的时事批评短文。

尤其是“杂文”，正像经常有“鲁迅的杂文”这种说法一样，随时捕捉大小事件，饱含对时代黑暗的愤懑，既是攻击时代非人性根底的尖锐的社会批评文字，也是把敌人隐藏着的本质毫不留情地剔抉出来的痛烈的论争文字，其中所蕴涵的鲜明的人道主义和洗炼简洁的文体，的确都是鲁迅自己创造的，具有后人无法继承的独特风格。他一生的特征，是进行接连不断的论争，一直到死，而杂文就是他的武器。正像前面提

到的那样，杂文具有郁达夫所评价的像一把匕首，“寸铁杀人，一刀见血”的战斗力，“刻薄”得使敌人恐惧。鲁迅在一生当中，曾使用过一百四十多个笔名，从这件事上也可以知道，他所生活的那个年代有着何等沉重的黑暗，而他的笔战情形又是怎样的严峻。除此之外，人们知道，他还是近代美术的介绍者，特别是在中国，他是最早的版画运动的推进者。

他留下的工作，即便只是这样粗略来看，也会清楚，他并不只是小说家。他是小说家的同时也是战斗的评论家和翻译家。他是文学者的同时，也是思想家和学者。在 1926 年以前的十四年间，作为中央政府教育部社会教育司的科长，他是个致力于社会教育、美术、博物馆、图书馆等项行政工作的官员；而自 1920 年起，他兼任北京大学讲师，讲中国小说史（也使用厨川白村的《苦闷的象征》等著作来讲文艺理论），后来，又相继在世界语（Esperanto）学校、北京高等师范、北京女子师范大学等校任教，是个深受学生爱戴的热心的教师。1926 年逃离北京后，先在厦门大学，后又到广州在中山大学任教，1927 年移居上海后，直到晚年，他仍不辞辛劳，照顾周围的青年作家，是个培养出众多作家的教育者。这些都是被人们经常提及的事。他还主持创办了多种杂志，有时自己也参与编辑的实际工作，也出版发行了几个青年作家的著作。

这样来看他所做的多方面工作，就会知道，他是在怎样紧张的状态下度过了奋斗的一生的。据他临终时在场的须藤医生说，导致死亡的病因有胃扩张、肠松弛、肺结核、右胸湿性肋膜炎、支气管喘息、心脏性喘息及肺炎。由此可知，因连续的紧张、奋斗，他的肉体已百孔千疮。他说过，“我就像一头牛，吃的是草，挤出的是奶和血”。这并非吹嘘，也非夸张。

小说在鲁迅工作中的位置

那么，始于《狂人日记》的小说，在他的全部工作中占有怎样的位置呢？

首先，从学者、教育者和启蒙家的角度看——

第一，是构成他全集半数的翻译。包括近代美术的介绍，也包括厨

川白村和有岛武郎等人的评论及日本小说的翻译在内，可以说，这是一项从西方近代文学中，用自己的眼睛来选取应该成为中国文学血肉的部分，并介绍到中国来的工作。也可以说，是从他留学时代开始的文学运动的继续，他要介绍给中国的，不是西方近代文明的“外形”，而是其“内质”。为此，他并不回避通过自己熟练的日文和德文，来重译英文和俄文作品。这是他具有特征性的态度之一。

在日本文学的介绍方面，也正像已经讲过的那样，他一贯保持着主体性态度，并不拘泥于在日本文学中是否主流、支流。其眼力的确切，反倒赋予日本文学以启发和反省的内容。这也是前面已经指出过的一点。翻译的数量之庞大，表明一直是激烈的论争家的鲁迅，还是一个勤勉多劳，不知疲倦的地地道道的启蒙家和教育者。

第二，是《古小说钩沉》和《中国小说史略》（据说是根据在北京大学的讲义写成的）等项工作。这是他工作的另一个侧面，可以追溯到他少年时代对《山海经》和古小说的喜爱。收集和整理在儒教长期支配的历史中流于一隅的小说、话本、传说以及散佚在类书中的片段，进行重新评价，也是一项对中国古代传统文明进行反省和发掘的工作。这也是他在东京时代维护“朴素之民”的“白心”（纯洁之心），维护“古民丰富之神思”以来的另一个未曾改变的志向。这项工作，就是要发掘尚未被成为僵死的等级统治教义的儒教所戕害的古代中国人充沛的生命力和“汉唐气魄”，用以对抗叫嚣“保存国粹”的“正人君子”们的“国粹”，并力图以此把真正的民族文化传统收复到民众这一方面来。

这两项工作，可以说，构成了作为普遍（启示）的西方近代，和作为其接受主体的中国古代的两极结构。作为和内村鉴三共通的早期鲁迅的这一思想特征，前面已经指出了。如此看来，鲁迅的思想或文学活动，就是要从两个方面来“夹击”中国的“近代”。国粹的真正衰败形态，是作为封建意识的形态和儒教道德。在儒教道德和舶来的西方“近代”的二疫交伐之下，中国的“近代”陷入到“物欲来蔽”的卑琐的“物质”主义当中，而对此“夹击”的两面，就是他说的“外来的主义”，即不断寻求发展和上征的西方近代“精神”，和富有充沛生命力的中国古代的“神思”。换句话说，作为翻译者，是介绍西方近代，作为学者，是研究中国古代，而作为作家，鲁迅的工作，则是以翻译和研究

为基础，展开“夹击”黑暗现实的韧性战斗。而在《狂人日记》里所确立的根本性战斗姿态，则具体表现为两种形式：

第一，是已经接触到的直接从事论争或展开现实批判的杂文。

第二，是接下来要去看的小说。

两方面意图——暴露旧社会的黑暗和塑造积极的人物形象

鲁迅并没像处在同一时期的、占大正时期日本文学主流地位的从“自然主义”到“私小说”的那批作家们一样，把小说的现实主义，理解为原封不动地吐露作家的感伤和告白内心的真实。在杂文里，他的直接被现实事物所触发的内心激情，化作悲愤与憎恨的语言，锋利得像匕首一般。然而，同样是和黑暗现实的战斗，在小说创作方面，却遵循着他所理解的现实主义方法，贯彻着通过科学的重新构制，把黑暗现实加以典型化的意图。——尽管杂文所代表的作为他文学特征的激烈的论争性，经常被带到小说的世界里来，从而有损害作品的完整性和艺术性的情况。《狂人日记》以后，鲁迅与黑暗现实的战斗，基本上是凭借杂文和小说这两把刀来进行的。自竹内好以来，人们把鲁迅小说也做近似杂文的理解，认为“鲁迅有直感而无构制”；“他的评论是感性的，小说是诗歌式的”。但我认为，鲁迅有着明确的小说观和现实主义理论，杂文和小说有着明确的区别，小说有着高度的构制性。

一般来说，近代小说的形成，大体经历了由浪漫主义到现实主义的发展历程。前者对各种封建规范宣泄自我的反抗，重在主情；后者则重在主智，强调“再现”现实。它们的任务是，在批判和反抗封建秩序及其价值观的非人性的同时，从现实中重新构现，塑造出罗曼·罗兰笔下的“约翰·克里斯朵夫”那样的新型市民社会的英雄和积极的人物形象。

可以指出的是，鲁迅的小说，诚如他自己所说，“意思是在揭出病苦，引起疗救的注意”，的确是从根本上批判了封建道德的非人性。代表作《阿Q正传》可以看做是把《狂人日记》的“吃人的人”出色地加以典型化的产物。但这种运作，就好像照相的正片和负片的关系一样，不是通常包含着塑造出新的积极的人物形象的意图吗？从《狂人日记》里“觉醒的狂人”到《故事新编》里的墨子和禹，鲁迅小说中人物

形象的变迁，不是也展现了他留学时代所接受的西方近代“个人主义”人性观（精神界之战士），是怎样塑造成具体的现实的人物形象（有血有肉的积极的中国人的形象）这一苦斗的历程吗？在鲁迅一生的全部工作中，塑造如此正反两方面的典型人物，恐怕是他赋予写小说这项工作，即赋予作为“小说家”自己的位置和任务。他说“最致命的是……没写过一部长篇”，说明他自己虽有这种意图，却觉得没能充分实现。我准备首先来追寻一下他的小说极其创作时期，以概观其人物形象塑造的发展轨迹。

第二节 从“狂人”到“阿Q”

历时十八年笔战的开始

在首次以“鲁迅”的笔名发表《狂人日记》的《新青年》1918年5月号上，鲁迅还另以“唐俟”的笔名发表了《梦》、《爱之神》和《桃花》三首白话诗。7月做评论《我之节烈观》。接着，从9月起，在《新青年》“随感录”专栏里，开始写杂文。这样，便由隐藏在狂人“救救孩子……”的绝望呼声里的一种决心和自觉，引出了以小说和杂文为武器的历时十八年的不屈不挠的笔战。

这一时期的创作，有收在1923年出版的他的第一部小说集《呐喊》中的15篇作品：

1 《狂人日记》 （1918年4月）
2 《孔乙己》 （1919年3月）
3 《药》 （1919年4月）
4 《明天》 （1920年6月）
5 《一件小事》 （1920年7月）
6 《头发的故事》 （1920年10月）
7 《风波》 （1920年10月）
8 《故乡》 （1921年1月）
9 《阿Q正传》 （1921年12月）

10 《端午节》 (1922年6月)
11 《白光》 (1922年6月)
12 《兔和猫》 (1922年10月)
13 《鸭的喜剧》 (1922年10月)
14 《社戏》 (1922年10月)
15 《不周山》 (1922年11月，后从《呐喊》中删掉，改名《补天》，收入《故事新编》)
16 《自序》 (1922年12月3日)

我认为，收在《呐喊》中的这些作品构成了一个完整的世界，和第二本小说集《彷徨》，暂且可划分为不同的时期。

鲁迅这一时期的工作，包括小说、杂文、评论在内，刚好是以《狂人日记》为轴心呈扇状向外展开的。在《狂人日记》里，“吃人的人”所构成的人际关系（这是个“自己想吃人，又怕被人吃，都用疑心极深的眼光，面面相觑”的社会）以及没有发展、上征的“历史”，是从整体上被把握，并且被观念性、象征性地描绘出来的，而在后来，旧社会的黑暗又逐次被个别的，具体的抽取出来加以批判，或作为作品，以形象化了的方式被展现出来。

例如，在《狂人日记》一年后写的《孔乙己》，就是一篇通过乡村酒店小伙计的眼睛，来描写一个落魄读书人末路的淡彩画式的作品。而在此后一个月写的《药》，讲述的则正是一个吃人血的故事：一对开茶馆的夫妇，相信人血馒头可入药治病，便花钱从刽子手那里买来一个浸泡着被杀了头的革命者鲜血的馒头，给自己得了痨病的儿子吃，结果并没有发生效力，反倒把儿子的性命葬送了。大家知道，这篇作品，也是鲁迅为纪念自己的同乡、革命家秋瑾女士而作的。《明天》写的是一位善良而又愚昧的年轻寡妇的故事。那个给她带来惟一的慰藉，她视为心肝的幼子，在骗人的中医手里死去了，周围的人们看似亲切，但实际上又不过是她痛苦的旁观者；结果，那些在处理丧事时，“凡是动了手的，开了口的”，都大吃了这个孤独的寡妇一顿。也可以说，这是一篇描写乡村社会邻里关系的作品。这一系列短篇小说，或“果戈理式”的愤怒，或“安特莱夫的阴冷”，题材多样，手法各异，可从中窥知作者的用心良苦和实验的痕迹。但从总体上看，这些作品展示的则是“人吃

人”社会的各种现象：革命者的断头，中医的胡说八道，食恶人心肝的风习，围绕辫子的悲喜剧，对他人痛苦和不幸的麻木的旁观，尤其还有那些围观杀头，以此做赏玩，做慰安的看客……可以说，这些都是作者把长期积蓄在内心的黑暗记忆，一一倾吐，赋诸形象的产物，也可以说，这些都是和辛亥革命遭受挫折的经验相联系的他的所谓“寂寞”，表现出的“呐喊”。

与“五四文化革命时期”的启蒙思潮同一步调

世界学生运动史上著名的“五四运动”，在全国范围内赢得了胜利。以此为顶点，“五四文化革命”也迎来了一个逐步高涨的时期。陈独秀、胡适、周作人等人，提出了各种具体的改革纲领和口号，鼓吹建设“新文化”。

在五四时期的启蒙思潮中，鲁迅看上去也与先驱者们取同一步调，在《新青年》“随感录”等栏目中，接连撰写杂文，尖锐地批判国粹主义、迷信、合群的自大、野蛮和奴隶根性等。但他并没有提出任何应取而代之的具体改革纲领和口号，而只是一味地强调国民的觉醒和改革的决心。鲁迅的这种态度，与《狂人日记》结尾“……或许还有？救救孩子……”一句是相符的。正如他在《〈呐喊〉自序》里说“绝望之为虚妄，正与希望相同”。他不过是把“孩子”，即未来，暂时从现实的绝望状态剥离出来予以保留而已。对旧社会的全面彻底的否定和对改革决心的强调，其激烈程度，和《狂人日记》第十章“狂人”“劝转”的急迫呼声是相通的。

然而，鲁迅这时已经历了《狂人日记》第十二章里的“我未必无意之中不吃了我妹子的几片肉”的自觉。同“有了四千年吃人履历的我”这种自我认识相一致，下面的这段著名的话，可说明他的态度：

> 自己背着因袭的重担，掮住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人。（《我们现在怎样做父亲》）

这种把自己作为背负着“四千年吃人”重担的旧有之人，置于黑暗的一侧的态度，即使在“五四”时期的鼓动者中间也是十分独特的。而把自己的任务限定在和自己熟知的过去的黑暗进行战斗上，则是他这一时期的特征。对青年的顾及，对启蒙浪潮的“体恤”，以及“曲笔”便是由此而来的。

这就是暂时放下他自身抱有的“绝望”，而首先面对“黑暗”发出“呐喊”之声。这种态度，在小说和杂文里是相通的，但在表现方式上，两者却有着明显的区别。

那么，在《呐喊》里的小说当中，是怎样表现出来的呢？

《呐喊》的小说主题与鲁迅的“曲笔”

《呐喊》的主题，如果说是和杂文一样，只是对旧社会黑暗的彻底暴露，那么小说主题也就理应是通过对狂人揭发的“人吃人”的现实形象化描写，展开对黑暗的彻底批判。然而，没落的读书人孔乙己也好，《明天》里的愚昧无知的主人公单四嫂子也好，却都没有被这样来描写。甚至对《药》里给儿子吃人血馒头的开茶馆的华老栓，写得也是同情多于批判。当然，正如前面所说，通过中国农村社会的生动再现，对“人吃人”社会的无知、迷信、国粹、野蛮的尖锐批判，也和杂文一样随处可见，但在紧关急要的地方，作者的批判锋芒却变得钝弱了，人物形象似乎也模糊起来。

这和对青年的顾及以及“曲笔”是两码事，并且当然可以说，是鲁迅通过“我也吃过人”的自觉，摆脱了以惟我独醒的先觉者立场来裁断中国农民的落后性的意识，以及在此基础上确立了他的现实主义的结果。不过我以为，问题并不是这样可以简单地解决的。就是说，杂文和小说虽然都是在黑暗中寻求出路的苦斗，但前者是对旧社会罪行的揭发，后者则是在绝望与抗争中对民族的生存条件的追求。

由此可以想到《〈呐喊〉自序》，那里讲了三层意思：第一，他无论怎样也忘却不了他的“寂寞”；第二，为了自己忘却不了的“寂寞的悲哀”和同样是“在寂寞中突进的猛士”，便不能不添上几声“呐喊”；第三，既然是“呐喊”，“则当然须听将令”，于是不惮用了“曲笔”。这是

出于“对于热情者的同感”，也同“由于当时的主将是不主张消极的”，而自己也“不愿将自以为苦的寂寞，再传染给也如我年轻时候的正做着好梦的青年”。

作为“曲笔”的具体的例子，有《药》的结尾场面：被害革命者的老母，与给自己的儿子吃了革命者的人血馒头却仍没救活儿子的华大妈，清明节在墓地相遇了，那时，在革命者的坟头上，“凭空添上了一个花环”。另外，还有“在《明天》里也不叙单四嫂子竟没有做到看见儿子的梦”。

“绝望”和“热情”的内在抗争

鲁迅所说的“寂寞”，是一种包含着寂寥感和无力感的绝望。面对中国民族的命运，没有一声反抗，而且即使有也没有任何反响。既然《自序》说，这不能忘却的一部分便成了“呐喊”，那么《呐喊》的小说世界，也就当然是一个完结了的没有出路的、令人绝望的黑暗世界了。然而，作为一个冷峻的现实主义者，之所以没有把绝望作为绝望写尽，正是因为鲁迅说的“主将（指胡适、陈独秀等《新青年》运动的主要鼓吹者）的命令”和对青年的顾及，换句话说，就是“为了对于热情者的同感”的缘故。“对于热情者的同感”，其实是鲁迅自己的“热情”。

说起来，他名之以“寂寞”的本身，正是面对祖国的命运不能不呐喊的热情。鲁迅难以忘怀的“寂寞的一部分”，也是熄灭不了的“热情”的残火。如果是这样的话，那么“曲笔”也就是由他的属于意志上、伦理上的“寂寞”与“绝望”产生的。

“寂寞”（其表现形式是“呐喊”）在作者的内心世界里，只能以“内在抗争”的形式表现出来：一方面是作者对黑暗实在性的确信（绝望），另一方面，是在狂人试图打破黑暗的努力失败后所生发出的要救救“孩子”的求生意志（热情）。这种“内在抗争”，自竹内好以来，被解释为鲁迅的精神特征。后来，当“革命文学派”的青年们攻击、批判鲁迅的思想过于黑暗时，鲁迅所做的反驳，透露了他精神世界的这种消息：

……但不正是因为黑暗，正因为没有出路，所以要革命的么？（《铲共大观》，1928）

这种对现实的深刻认识，和面对严峻现实的坚忍不拔地生存下去的顽强意志，给予我们反省和鼓励。由于我们把变革现实的课题看得过于简单，因而一旦遭受挫折，就会立刻产生绝望，或逃到感伤的世界里。

可以指出的是，鲁迅的这种精神境界，在杂文和小说里都是相通的。但问题是，在小说的世界中是怎样表现出来的。《呐喊》世界打动读者的地方，不仅是那一篇篇作品所描绘出的典型的中国乡村社会的景象和生活在那里的典型人物，与“中国农民灵魂”的实在性描写相伴随的，还有作者的“内在抗争”，以及应该称之为结果的，从鲁迅游移的笔触间传递出的“寂寞的悲哀”。

由于“内在抗争”，是在黑暗的历史和社会条件下，追求“真的人”的生的可能性的意志，所以作者的保持这种意志，也就不仅是在“呐喊”的世界里到处镶嵌他的“寂寞”，而是向这个历时四年写作的作品世界里赋予了一种动态。从“狂人”到“阿Q”，再到《呐喊》的最后一篇作品《不周山》的主人公“女娲”，在这些人物形象的变迁中，最能窥视出这种动态来。我在这种人物形象塑造的用心上，看到了《呐喊》当中，鲁迅作为小说家的运作主轴。

主人公为什么不是“超人”而是“狂人”

鲁迅在青年时代首次接触到的欧洲近代科学和文学，启示给他以异质于传统文明的新的人的原理。他把握到的“新人”，就是不肯埋没于“众数”的“个人”、“个性”，就是指反抗既成的一切，不断“上征”和“发展”的“精神”。他从中发现了“人的尊严”（《文化偏至论》）。

如果说近代文学的任务是在反封建的同时，塑造出新的人物或积极的英雄人物的话，那么作为小说家起步的鲁迅，最先塑造的就应该是只身捣毁四千年黑暗的、具有强烈的个性和主体能动精神的人物。——就像他在早期的评论中所反复描绘的“精神界之战士”、“天才”、“英雄”，即“超人”。

然而，在他的第一篇小说里出现的主人公，却不是“超人”而是“狂人”。《狂人日记》发表后七个月，他在谈到中国人只有“合群的爱国的自大”之后写道：

> “个人的自大”，就是独异，是对庸众的宣战。除精神病学上的夸大狂外，这种自大的人，大抵有几分天才，——照 Nordau 等说，也可说就是几分狂气。他们必定自己觉得思想见识高出庸众之上，又为庸众所不懂，所以愤世疾俗，渐渐变成厌世家，或“国民之敌”。但一切新思想多从他们出来，政治上宗教上道德上的改革，也从他们发端。所以多有这“个人自大”的国民，真是多福气！多幸运！（《随感录三十八》）

这段文字，道出了第一篇小说的主人公，为何不是“超人”而是“狂人”的一点缘由。“超人”或“天才”，一直是活在鲁迅心目中的形象，在杂文或后来的《野草》里也随处可见其只鳞片爪。但是，既然现实主义小说是彻底的重构现实的创造，那么也就不可能在中国这样一个不存在“使天才得已生长的民众”（《未有天才之前》，1924）的社会里，塑造出有血有肉的中国的改革者形象，即“超人”和“天才”的形象。

相同的情况，在同时期的日本文学里也存在。如二叶亭四迷的《浮云》[①]和幸田露伴的《拍天浪》[②]等作品，就曾尝试着去塑造自下而上地

① 二叶亭四迷的长篇小说《浮云》分三编连载于 1887、1888、1889 年的《都之花》上。主人公内海文三是个公务员，正和表妹阿势谈恋爱，阿势的母亲和阿势本人都希望文三能早日得到晋升，出人头地。但由于政府裁员，文三被解雇，他和表妹的恋爱关系也起了变化。阿势的母亲是个旧式女人，因此看不起他是可以理解的，但受过新式教育的阿势和他分手并且恋上一心向上爬的本田升则使文三很痛苦。他在孤独中开始责问眼前走了样的社会，也被周围逼得几乎发疯。二叶亭四迷在这篇小说中试图以俄国现实主义理论描写日本社会的新旧两种思想冲突，但一般认为他并没超越主人公文三对近代的幻想，而只是抱有和主人公同样的苦恼。——译者注

② 幸田露伴（1867－1947），日本近代小说家、随笔家、考证家。本名成行，别号蜗牛庵。以短篇《风流佛》（1889）走上文坛，又以中篇《五重塔》（1891－1892）奠定了作家的地位。《拍天浪》是 1903 年至 1905 年连载的长篇小说，意在批判日俄战争后的产业社会，但半途而废。此后远离文坛，在老庄儒佛的领域内，专作考证、史传和随笔文章。——译者注

创造近代社会的意志型的积极人物，但却均告失败。此后，在明治末年的自然主义当中姑且确立起来的日本近代文学，在没能塑造出积极的人物这一点上，被称为“半产”而终（片冈良一语）。而后来日本文学的主流，便是那种赤裸裸地描写作家个人的生活状态以及自我主观感情的“写实主义”。其实是走到了“被写实主义伪装的浪漫派文学”（中村光夫语）的一路。

与此相反，鲁迅在第二篇作品《孔乙己》以后，保持了以“狂人”（“超人”）的眼光重构中国乡村社会的现实主义方法。由于这种方法是痛苦地建筑在“绝望”与“热情”的“内在抗争”之上的，所以，尽管经常存在着作者自身的“寂寞”破坏作品世界的现实主义（科学的虚构）的情况，但至少他没把作品当成宣泄自我感伤情愫的舞台。这是一项需要坚强意志的工作。他的“寂寞”、“绝望”、“黑暗”，本身就是意志性的。现在来看，自《狂人日记》的“吃人”始，写死的作品之多，再次令人感到吃惊。《孔乙己》、《药》、《明天》这些以死为主题的作品接连不断。而在相反的一面，则会令人感受到他根据现实主义小说的方法，不断追求着生的可能性的意志。

狂人失败了，与之同类的以秋瑾为模特的革命者也被杀了。不仅如此，孔乙己也死了，得痨病的华小栓也死了，单四嫂子的宝贝孩子也死了，而顶点则是阿Q的死。

作为“吃人社会”的英雄人物的阿Q

成为鲁迅代表作的《阿Q正传》这篇小说，并不是一篇易于读懂的作品。按照我目前的理解，阿Q首先是一个集恶德于一身的典型人物。在他身上，聚集了鲁迅此前描写的诸如孔乙己、单四嫂子等人物的无知愚钝的品性。

阿Q是个生活在乡村社会最底层的流浪雇农。他连地主的佃户和长工都不是，只在农忙时给人雇去帮忙。他没有家，住在村外的一座破庙里，村里人只是在有事时才想起他。他的姓很含混，名字也只有一个“Q”的音，但那是“贵”还是“桂”呢？却谁都无法说清。他无知、愚钝、狡猾，是奴隶根性的化身。不过，鲁迅还是以某种温厚的眼光来

描写这个人物的。

这篇作品当初连载于《晨报副刊》的“开心话”栏目。在第一章“序”，第二章“优胜记略”和第三章“续优胜记略”里，作者的笔调看上去还是很轻松的。这个被戏谑地描写出来的阿Q，一向不知失败为何物，因为他有“精神胜利法”。譬如，他被村里人耍弄和殴打后，也只是自认“我总算被儿子打了，现在的世界真不像样……”，仅此而已。闲人们看透了这一点，便更加侮弄他，以为他遭了瘟，但他却觉得，“我是第一个能够自轻自贱的人，除了‘自轻自贱’不算外，余下的就是‘第一个’……”。这样，他便可以立刻再次获胜了。而看到比自己弱的人，又马上过去欺负，这时，阿Q的可怜和滑稽却近乎勇武了。无论在怎样黑暗的吃人社会，阿Q似乎都会以此生存下去。——不，在不允许“天才”生存的吃人社会里，只有这样的人物才是“英雄人物”(?)。

“在阿Q的人格和背景上，都找不出与先前作品之间有什么根本的不同，只是先前作品中的人物的无知、麻木、卑怯等性格在阿Q身上被有意识地积极夸大了的这一点，有些特殊。”“这种否定的性格，使阿Q被彻底武装起来。”比如，这一点就和对孔乙己的描写不同。“虽说惯于忍受任何屈辱，但孔乙己即使落破了也不肯放下读书人的架子，他甚至是在带有一丝抒情的氛围中过早地走向了末路”。也就是说，对阿Q的彻底武装，使《阿Q正传》得以成为惟一大部头的作品。木山英雄的这一见解，是可以让我接受的。

作品的后半，是被作者“彻底武装”起来的阿Q，自己所经历的“生与死”的故事。可以说，这是作者的要使阿Q活下去的意志和作者的绝望——对黑暗社会的认识所展开的“内在抗争”。这是鲁迅的现实主义，也是鲁迅的艺术方法。至于这部可能成为长篇的作品，为什么最后只是部中篇，还仍然是作者对黑暗的确信太多的缘故吧。

阿Q——和“超人”对极的人物

《阿Q正传》当初写得很幽默，但中途却逐渐认真起来。不知失败的阿Q，开始了“悲剧”和“没落”。第四章“恋爱的悲剧”，写阿Q的

没落，最早是由于恋爱。他跪在地上，对地主家的女佣人说："我和你困觉。"从此，便大事不好，女佣人要上吊，阿Q则被赶了出来，生计也因此断绝了。阿Q不得已，流落到县城，做了盗贼的帮手，又由于他带着赃物回乡，因而，引起了本村人们的"尊敬"（第六章"从中兴到末路"）。

不久，起了辛亥革命。对革命一向深恶痛绝的阿Q，也在某日醉酒后，边走边喊起"造反"来了。这引起了村里有势者的恐慌，叫他时，"Q"字前边也加了个"老"，改称他"老Q"，这时他就觉得"革命也没什么不好"。他想像中的"革命"，就是那些白盔白甲的革命党来招呼他，"阿Q，同去……"，而从前那些瞧不起他的村里人，都跪在地上向他求饶，他让人把秀才娘子的宁式床搬进土谷祠，又任意在地主的妻妾当中选老婆……然而，这一切很快就烟消云散，那些乡绅们都迅速加入了革命党，阿Q也马上被排挤出"革命"（第八章"不准革命"）。在"革命政权"里做官的照旧是原班人马，他们按照自己的方便，胡乱拿阿Q作趁火打劫案的犯人，判处死刑。直到去刑场的游街的路上，阿Q依然晕头晕脑，好容易发现了自己是在被游街示众，也不过觉得"人生天地间，大约有时也未免要杀头的"。然而，当他看到了那些前来围观的人们的眼睛时，才突然感到，这些眼睛同他四年前在夜道上看到的鬼火般的狼的眼睛一样，"又凶又怯"，而且已连成一气，在噬咬他的灵魂，他害怕起来，喊了声"救命……"。

阿Q由于有上面说的"武装"，所以和《呐喊》里的其他人物相比，能活得最长。但结果还是被吃了。既然是个被塑造在互相吃、也互相被吃的社会底层的典型人物，这个结局或许是理所当然的。然而，让作品中的人物活下去，如果是在探索一条突破黑暗之路的话，那么，作家鲁迅的尝试则是失败了的。鲁迅对黑暗的确信，并没因写《阿Q正传》而发生改变。其证明是，阿Q看见的"又凶又怯"的"狼的眼睛"以及与之连成一气的村人的"眼睛们"，和《狂人日记》的主人公当初发现的"村人的眼睛"完全没有两样。

"狂人"知道那眼睛的可怕，"觉醒"了，并从那里出发，挑明了社会的黑暗结构，但阿Q却在刚刚意识到恐惧的时候一命呜呼了。他终于没能经历"觉醒"。在作品中有两处可以看到阿Q被赋予做"人"的

机会：恋爱和革命。但阿Q在这两处的心理状态却分别被写成“不能收其放心”和“飘飘然”。这和“狂人”的发狂被写成“十分爽快”是相对应的。阿Q正好被塑造成和“狂人”（超人）对极的人物。这里仍保持着“战士”的“心声”和“朴素之民”的“迷信”这种对极结构。

通向世界文学的具有普遍意义的人物形象

关于《阿Q正传》，历来有两种看法。

一种看法是，鲁迅通过阿Q，塑造了中国国民性的典型，《阿Q正传》的主题在于对中国“国民性”的批判。

另一种看法是，批判辛亥革命抛弃了阿Q这样的最底层的农民。鲁迅这一时期的全部创作，其动机既然是来自对辛亥革命遭受挫折的痛恨而产生的“寂寞”，那么批判辛亥革命也是理所当然的。在这种情况下，阿Q是辛亥革命的受害者。鲁迅将阿Q作为中国国民性的典型，一方面冷酷地刻画了阿Q的奴隶根性，另一方面笔端又带有不可思议的温厚，也正是与此相关的吧。然而，阿Q却并不仅仅是受害者。他还是个不觉醒的阿Q。这里，对辛亥革命批判得很尖锐，不过归根结底还是说，这场不能使阿Q觉醒的革命，不是革命。而且，也并不仅仅是对辛亥革命的批判。

> ……于是乎就不免发生阿Q可要做革命党的问题了。据我的意思，中国倘不革命，阿Q便不做，既然革命，就会做的。我的阿Q的命运，也只能如此。……民国元年已经过去，无可追踪了，但此后倘再有改革，我相信还会有阿Q似的革命党出现。我也很愿意如人们所说，我只写出了现在以前的或一时期，但我还恐怕我所看见的并非现代的前身，而是其后，或者竟是二三十年之后。（《〈阿Q正传〉的成因》，1926）

可以说，这并不只是中国的事情吧。在这个意义上，鲁迅创造的阿Q这个人物形象，便获得了竹内好所说的“通向世界文学的普遍性”。

第三节 从“阿Q”到“女娲”

从辛亥革命遭受挫折的记忆到古代神话

《阿Q正传》凝聚了鲁迅对辛亥革命遭受挫折的痛恨。鲁迅写完这篇作品，似乎也算写尽了自辛亥革命以来积蓄在内心中的黑暗记忆。《呐喊》当中，接着《阿Q正传》收进来的《端午节》、《白光》、《兔和猫》、《鸭的喜剧》、《社戏》等作品，给人以告一段落之后的间歇之感，作风也大为改变。《阿Q正传》里的那种手法高超的紧张的虚构不见了，代之以私小说式的手法，题材也多是身边杂记和留学以前少年时代的回忆。尤其是《社戏》，在田园牧歌式的乡村背景下，以抒情的笔触，描写了农民们质朴美好的心地。其后是《呐喊》的最后一篇作品《不周山》（后改题为《补天》）。这是以“女娲”为题材的作品。在鲁迅少年时代第一本最喜爱的书《山海经》里，这个女神也出现过。创作题材的这种变化，也和辛亥革命遭受挫折后，通过校订古书和搜集拓本，要把自己埋没在“古代”去的情况一样，显示着鲁迅的心灵动向。这也和鲁迅的对传统文化或农民的爱与憎的“两重性”有关。我在前面曾说过，鲁迅的思想改革运动，就是要以西欧近代精神和中国古代的生命力，来“夹击”业已偏枯、颓废了的现实中国人的精神。作为其结果，《呐喊》里的代表西欧近代和中国古代的“狂人”和“女娲”，分别处在开头和结尾，而中间夹着“阿Q”的形式，也许并不是偶然的。不论怎样，鲁迅在留学时代的评论中曾写过，中国人“世未见有其匹”的性情，“泪夫今，乃仅能见诸古人之记录，与气禀未失之农人”（《破恶声论》）。由于西方精神的体现者“超人”，只能被当做“狂人”，阿Q也无生路，于是，鲁迅便重返到对他来说往往是最后支撑的古代，以寻求把古人的生命力如何再现于现代的可能。结果，女娲也毁灭了，活得还没有阿Q长。尽管这意味着《呐喊》世界的被关闭。

在《不周山》的女娲身上，寄托理想的人物形象

《不周山》（《补天》）是从美丽的女神醒来起笔的。

女娲忽然醒来了。

伊似乎是从梦中惊醒的，然而已经记不清做了什么梦；只是很懊恼，觉得有什么不足，又觉得有什么太多了。煽动的和风，暖暖的将伊的气力吹得弥漫在宇宙里。

伊揉一揉自己的眼睛。

粉红的天空中，曲曲折折的飘着许多条石绿色的浮云，星便在那后面忽明忽灭的映眼。天边的血红的云彩里有一个光芒四射的太阳，如流动的金球色在荒古的熔岩中；那一边，却是一个生铁一般的冷而且白的月亮。然而伊并不理会谁是下去，和谁是上来。

地上都嫩绿了，便是不很换叶的松柏也显得格外的娇嫩。桃红和青白色的斗大的杂花，在眼前还分明，到远处可就成为斑斓的烟霭了。

"唉唉，我从来没有这样的无聊过！"伊想着，猛然间站立起来了，擎上那非常圆满而精力洋溢的臂膊，向天打了一个欠伸，天空便突然失了色，化为神异的肉红，暂时再也辨不出伊所在的处所。

伊在这肉红色的天地间走到海边，全身的曲线都消融在淡玫瑰似的光海里，直到身中央才浓成一段纯白。波涛都惊异，起伏得很有秩序了，然而浪花溅在伊身上。这纯白的影子在海水里动摇，仿佛全体都正在向四面八方的迸散。……

这开篇部分的描写，在鲁迅全部作品中是极为少见的。那由"桃色"、"玫瑰色"、"肉红色"等粉红色基调构成的色彩绚丽的背景描写，不仅和"晦暗画"的《呐喊》其他作品形成了鲜明的对照，而且在鲁迅的全部作品中，恐怕也是不见于他类的。况且，在明丽的背景下，鲁迅描绘的还是女性丰满的裸体形象。洁白的女体浸浴在玫瑰色的光海里，四处飞溅着浪花……，这情景，会使我们联想起温暖的爱琴海之波和

"维纳斯之诞生"（这是象征着文艺复兴时代艺术的画题。也曾引起过大正时期日本年轻的艺术家们的憧憬）的构图。

说到鲁迅选择女娲来做自己第一篇取材于神话小说的主人公，便不能不想到他少年时代"心爱"的带有插图的《山海经》。前面已经介绍过，那里描绘的"人面的兽；九头的蛇；一角的牛；袋子似的帝江，没有头而'以乳为目，以脐为口'，还要'执干戚而舞'的刑天"，曾使少年鲁迅如何忘情。鲁迅第一次见到的女娲，当然是这个世界里的形象。那里边出现的女娲，是个"古神女而帝者"，"人面蛇身，一日中七十变"的怪物。

然而，《不周山》所描写的女娲则是前面的那种情形。和《山海经》里的女娲相比，鲁迅的女娲形象，西欧色彩是很明显的。这说明，鲁迅的女娲形象，和他幼年、少年时代对神话传说的喜爱没有直接联系，而恐怕是以此为出发点，凭借后来在日本留学时所经受的欧洲近代的强烈冲击变造出来的。

那么，鲁迅是以怎样的意图来变造女娲形象的呢？又是怎样像"维纳斯之诞生"那样来描写女娲的醒来呢？

谈到《不周山》的创作意图时，鲁迅在《故事新编》"序言"中写道："首先，是很认真的，虽然也不过取了弗罗特说，来解释创造——人和文学——的缘起"。结合这段话，再来重温一下前面引用的描写，"伊是很懊恼，觉得有什么不足，又觉得有什么太多了"，女娲揉着眼睛醒来，温暖煽情的和风，盛开着的绚丽的鲜花，精力充沛的丰满肉体和女娲的"唉唉，我从来没有这样的无聊过"的独白……，这种描写，的确可以看成是以弗洛伊德说来描写女娲旺盛的不能不寻找一条发泄渠道的生命力——性的冲动。我虽然说这会使人联想到"维纳斯之诞生"的画题，但鲁迅所要描写的却不是"美的女神"，而是"爱（Eros）的女神"。——作品紧接着写了创造人类的动人场面。在海边与波浪嬉戏的女娲，伸手掬起了带水的软泥，以她自己都没意识到的旺盛的性冲动，把人类在手中一个接一个地创造出来。她"疑心这东西就白薯似的原在泥土里，禁不住很诧异了"。鲁迅这里写得生动有趣。人类的创造，既像孩子的游戏，又像艺术家的创作，也像工人挥汗如雨的生产劳动。

性的问题，是近代文学的重要主题，但一般来说，鲁迅却并不选取

这个主题。姑且算是这样吧。不过可以说，在这篇作品中，鲁迅还是根据弗洛伊德，描写了性和爱。鲁迅在另一篇文章里说《不周山》"原意是在描写性的发动和创造，以致衰亡"。鲁迅描写的性，是堪称为生命力本源的性冲动，是和道学者流散发着僵死虚伪气味的——在这个意义上也是猥亵的——旧的性观念明显对立的。这种描写，也和中国近代文学中最早写性的郁达夫在《沉沦》里把性欲写成"颓废"（其背景是厨川白村式的对近代的理解，即在"世纪末的颓废艺术"中来看近代人的特色）不同，表现了对西方近代的更为本质的理解。

鲁迅在赋予女娲以具有充沛生命力的"爱的女神"性格之后，接着又在"女娲补天"的神话基础上，赋予女娲以"奋斗者"和"孤立战斗的战士"的性格。鲁迅着力刻画了一个在天崩地陷和大洪水的灾难之后，甚至无暇弄干自己的头发，便再次"振奋起"在创造人类的过程中已经用尽了的精神，迅速投入到修补苍天的伟业中去的女娲形象。这里被描写的，是一种不追求全面，不拘泥于原理和教条，更不去高谈阔论，而首先从现实需要出发，从牺牲自己开始的态度；是一个即使不被人们理解，甚至遭受迫害也不馁不怒，竭尽全力去完成使命的奋斗者和战士的形象。《科学史教篇》当中着力描写的法国科学家孟晋、《破恶声论》里介绍的波兰将军贝姆、《摩罗诗力说》里的支援希腊独立的诗人拜伦等"战士"的形象仍活在其中。

女娲的形象与鲁迅所说的"天才"

那么，鲁迅描绘的这个女娲形象就具有以下特征：本源的生命力（也包括性欲）及由此而生发的创造性、天真无邪的豁达、现实的行动力、不畏艰苦的强烈意志力、劳动精神和牺牲精神。竹内好指出："女娲的形象，似乎是作者理想的人格化"。不过我认为，这是鲁迅向自己认为的处在欧洲近代文明根底的"人"的观念，赋予的一个具体形象。这个形象是西欧近代人性观的人格化（性格化），是个具有西欧风范的人物形象。而且，在思考什么是代表着鲁迅那里的西欧现代人物形象的时候，和尼采的"超人"等一同出现的，就是"天才"这个词。

鲁迅自早期写作评论以来，经常使用"天才"这个词。鲁迅对传统

文明的批判，可概括到“夫中国在昔，本尚物质而疾天才矣”（《文化偏至论》）这句话里来。他把“物质”放在与“精神”对立的位置上。“尚物质”，包括物欲、金钱欲、性欲等，是说缺乏“自由精神”，因此也缺乏反抗＝发展。鲁迅说的“天才”与郭沫若等“创造社”同人说的“天才”，意思上有着明显的不同。“创造社”受大正文学的影响，标榜“天才主义”、“灵感主义”，但他们所说的“天才”，当是指那些感觉敏锐的人，他们能率先感受到普通人感受不到的时代苦闷。对此，下村寅太郎在谈到文艺复兴时期的人性观时，讲了以下一段话：

> 古代理想的人是贤者，中世纪理想的人是圣者，而文艺复兴时代理想的人，则可以说是超验的（dämonisch）天才吧。达·芬奇、米开朗基罗、马基雅弗利、察奥纳罗拉等典型的文艺复兴时代的人物，都具有独创性、创造性、形成性和行动性的性格。人本身成为“天才”（Genius）和“超天才”（Ingenium）。（《魔术的历史性》）

如上所述，“天才”（Genius）一词，在语源上有魔性的意思。

这个词正像鲁迅年轻时，以“恶魔者，说真理者也”（《摩罗诗力说》）把握到的那样，是和他仰慕不已并称之为“恶魔派”的拜伦等诗人的反抗和行动的精神相匹配的。

下村认为，近代科学，是人的主体精神经过文艺复兴和宗教改革之后确立的时候，才产生出来的。

如上所述，鲁迅早期是在“天才”这一人的形象当中来具体把握欧洲近代精神的。当想到这一点时，下村的看法便格外引起人的兴趣。也就是说，鲁迅说的“天才”和我们在女娲这个形象上看到的，正是下村指出的意义上的文艺复兴式的人——应称为欧洲近代精神“原型”的人。我认为，《不周山》这篇作品的重要性正在于此。

正像鲁迅在《未有天才之前》（1924年1月7日，在北京大学附属中学校友会上的讲演）这篇讲演中所说的那样，他渴望在中国出现的正是这种“天才”，但同时他又深切地感到，中国现实社会里还不具备允许这种“天才”出现和生存的条件。

不过，被赋予这种天才和战士性格的女娲，在作品中的生命是极其

短暂的。鲁迅让五种庸众式的人物登场，以此作为女娲的对立物。他们分别代表着迷信家、道学者、野蛮的兽性、怯懦和冷漠。在这些庸众的冷漠当中，女娲这个孤独的战士，很快就疲惫、衰弱下来，不久便耗尽了全部能量，壮烈地死去。这时，鲁迅笔下的女娲，仍是雄壮的、痛苦的、美丽的。

没能打破绝望之壁的《呐喊》世界

这里会想到阿Q的命运。阿Q和女娲这两个人物在《呐喊》世界里构成了对极存在。如果女娲是作者从欧洲接受的“真的人”的观念的形象化，那么，阿Q就是作者从中国社会的现实黑暗中塑造出来的“奴隶”的典型。如果女娲是在虚构的神话世界里被赋予了形象的原初的“人”，那么，阿Q就是生活在现实农村社会底层的“尚未成为人的人”。现实的吃人社会是不允许天才生存的，能逍遥其中的“人”，只能是像阿Q那样的人，这是只能让女娲活在神话世界里的理由。

然而，在这两篇作品中，鲁迅的方法是相同的。正像阿Q有着现实里的农民根据一样，女娲也有文献依据，并不是随意写出来的。尽管《不周山》设定了一个空想的神话世界，却没能把作品世界维持到《阿Q正传》那种程度。女娲的很快就死去，是因为即使在神话世界里也依然有着作者所确信的黑暗现实的投影，况且，正如前面所说的那样，阿Q是被“彻底地武装”起来的，而与此相反，女娲则是彻底的“非武装”，即有着天真、朴素的牺牲性格。再加上鲁迅也并没为让女娲活下去而展开阿Q那种情况下的与黑暗的“内在抗争”。这正如他自己所说，“我对于古人，不及对于今人的诚敬”，“《不周山》的后半是很草率的……”（《〈故事新编〉序言》）。

《不周山》的结尾，以事后交待的形式，把女娲的故事同《史记》和《山海经》中有名的记载连结起来，即把这个神话世界的故事，一直连结到四千年以后的现代，连结到现实的人的历史世界里来。女娲这个“天才”或“人”的死，构成了“尚未成为人的人”的历史的开端。女娲死后留下的，只有贯穿了“四千年吃人的历史”而一直持续到现代的“黑暗”。这是小说的最后结局。《呐喊》世界，就这样被关闭了。这就

是说，《呐喊》世界最终又回到了首篇作品《狂人日记》结尾的呼喊“救救孩子……”的地方，或者说，从这个世界里一步也没迈出去。打破绝望之壁的人物终于没能被塑造出来。

第四节 北京、厦门、广州、上海
——《彷徨》以后

第二本小说集《彷徨》的出版和离开北京

写完《不周山》以后，鲁迅在创作上刚好有一年左右的空白。1923年没有小说作品问世。1924年2月写成了后来收在《彷徨》中的首篇作品《祝福》。同年11月，周作人等人办的《语丝》杂志，在北京创刊，鲁迅也是主要撰稿人之一。与此同时，开始写散文诗《野草》，在这本杂志上，一直连载到1926年。以和《语丝》对抗的形式出现的，是1924年12月，由胡适、陈源、徐志摩等北京大学教授创办的《现代评论》。这两家杂志，在1925年围绕着北京女子师范大学的保守派女校长和学生对立，即所谓“女师大事件”，展开了激烈的论争。

在这一事件中，鲁迅积极支持学生，组织起“校务维持会”，自愿为被军警强行赶出学校的学生上课，同时，还和《现代评论》派，特别是陈源展开了激烈的论战。这场近乎揭短的激烈论争，是后来一直持续到死的反复论争的开始。这一年，鲁迅还为年轻的外国文学研究者们组织了“未名社”，帮助他们翻译出版外国文学作品和理论。

1926年3月，为抗议以日本为首的八国对冯玉祥国民军的干涉，学生举行集会，并向段祺瑞政府请愿，由此便发生了段的士兵向游行队伍开枪，造成数十人死亡的事件（“三·一八”事件）。包括周作人、林语堂在内，《语丝》对此提出了强烈抗议。鲁迅的激愤尤为深重，特别对《现代评论》派称游行队伍为“暴徒”，表示了激烈的憎恶。

“三·一八”事件后，军阀政府借“讨赤”之名，加紧了镇压。4月，报纸上披露了对包括鲁迅在内的五十人的逮捕令。因此决定离开北京的鲁迅，谋职于南方的厦门大学，并于1926年8月离开了生活了十

四年的北京。在女师大教过的学生许广平（后与鲁迅结婚）陪他走了一半路程。鲁迅的生活出现了一次大的转折。

1926年8月出版的题名为《彷徨》的第二本小说集，收11篇小说。

1 《祝福》（1924年2月）
2 《在酒楼上》（1924年2月）
3 《幸福的家庭》（1924年3月）
4 《肥皂》（1924年3月）
5 《长明灯》（1925年3月）
6 《示众》（1925年3月）
7 《高老夫子》（1925年5月）
8 《孤独者》（1925年10月）
9 《伤逝》（1925年10月）
10 《兄弟》（1925年11月）
11 《离婚》（1925年11月）

鲁迅用古代楚国诗人屈原《离骚》中的诗句，来作这本小说集的题辞：

路漫漫其修远兮
吾将上下而求索

这一时期里，和《彷徨》的各篇作品并行的，还有散文诗《野草》的各篇作品（1924年9月到1926年4月）。离开北京之前的这一时期，可接着前面的《呐喊》时代，划分为《彷徨》（及《野草》）时代。

这一时期，通常被叫做“五四退潮期”，即改革运动的倒退时期。鲁迅曾为之“呐喊”助威的“猛士们”——《新青年》运动的倡导者们四分五裂了。他在孤独之中，再次经历了寻找出路的内心“彷徨”。后来，他这样写了当时的情况：

后来《新青年》的团体散掉了，有的高升，有的退隐，有的前进，我又经验了一回同一战阵中的伙伴还是会这么变化，并且落得

一个“作家”的头衔，依然在沙漠中走来走去，不过已经逃不出在散漫的刊物上做文字。……得到较整齐的材料，则还是做短篇小说，只因为成了游勇，布不成阵了，所以技术虽然比先前好一些，思路也似乎较无拘束，而战斗的意气却冷得不少。新的战友在哪里呢？我想，这是很不好的。于是集印了这时期的十一篇作品，谓之《彷徨》，愿以后不再这模样。（《〈自选集〉自序》）

“战斗的意气”冷却的原因，一个是运动的分裂和停滞，一个则和呐喊之后不能不再次面向自己的内心世界有关。在这一点上，这个时期写下的第一篇小说《祝福》（就像《狂人日记》提示了《呐喊》世界的总主题一样），便处在揭示和《呐喊》时期明显不同的，《彷徨》时期他的文学内在运动课题的位置上。

凝视自己和摆脱虚无

《祝福》在鲁迅的小说里，恐怕是最悲惨的故事了。下面我将复述一下木山英雄的看法。在人们按顺序去吃比自己更弱的人的社会里，即使是处在最底层，也还有比阿Q更弱的可以转嫁压迫的对象。然而，《祝福》的主人公——被叫做祥林嫂的寡妇，却是一个被从这种黑暗的循环结构排开的受厄无告的人。作为知识分子的“我”，对这个无知的女人提出的“人死了以后，究竟有没有灵魂？”“那么也就有地狱了？”之类的问题完全无从做答。这个被亡夫的亲戚卖掉，又被逼再嫁的女人，非常害怕在地狱里被两个丈夫将身子截成两半。而“我”对此则完全无能为力。“单四嫂子等人的无知是造成罪孽和不幸的根源，而这个女人的迷信，却决不是造成这种罪孽和不幸的什么根源，它是民俗表现中的悲惨本身的尖锐形式”。也就是说，在《呐喊》中，“曲笔”之所以有可能，是因为“黑暗”还是作者鲁迅确信的“我的黑暗”的缘故，因此，对作品中人物的悲惨命运，作者还尚有调整的余地。但在这篇作品中，却完全没有这种余地。祥林嫂的不幸，回绝了“我”的同情和叹息，“关闭了一个存在的硬壳”。以此为开端，作者在自己所确信的黑暗框架内，同作品中的人物一起为寻求出路而进行苦斗的环绕着《呐喊》

世界的堂堂正正的环被打破了，“黑暗开始自处作者之处，也就是《呐喊》世界终于被客观地置于作者之外”。如果这里所说的成立，那么在黑暗之环里持续进行的“内在抗争”所带来的充实——“战斗的意气”便失落了；同时，被祥林嫂回绝过来的视线，又不得不重新发现自己的孤独。这样，在刻骨铭心的孤独和虚无当中，也就再次反思了青春时代的“寂寞”、“复仇”的热情以及后来的一切。

> 这以前，我的心也曾充满过血腥的歌声：血和铁，火焰和毒，恢复和报仇。而忽而这些都空虚了，但有时故意地填以没奈何的自欺的希望。希望，希望，用这希望的盾，抗拒那空虚中的暗夜的袭来，虽然盾后面也依然是空虚中的暗夜。然而就是如此，陆续地耗尽了我的青春。（《野草·希望》）

以“女师大事件”为契机，鲁迅又再次从虚无中摆脱出来，回到了激烈的论争中去。这个时期，大体说来，就是这样一个时期。而散文诗《野草》，就是这样凝视自己和没入虚无，又从中摆脱的一段珍贵的记录。

从厦门到广州再到上海

和《野草》写作时期的最后稍有重合，又开始写《朝花夕拾》。这是对少年时代、留学时代以及辛亥（到北京以前）的回忆。写到厦门时代为止，共有10篇。

1 《狗·猫·鼠》（1926年2月）
2 《阿长与〈山海经〉》（1926年3月）
3 《二十四孝图》（1926年5月）
4 《五猖会》（1926年5月）
5 《无常》（1926年6月）

（以下都是在厦门写作的）

6 《从百草园到三味书屋》（1926年9月）
7 《父亲的病》（1926年10月）

8 《琐记》 (1926年10月)
9 《藤野先生》 (1926年10月)
10 《范爱农》 (1926年11月)

和厦门时代结束时写《范爱农》的时间稍有重合的，还有取材于古代神话的两篇，收在后来出版的包括前面出现的《不周山》在内的《故事新编》里。这两篇是《眉间尺》——后改名为《铸剑》（1926年10月——据鲁迅日记，这篇作品是到广州后的1927年4月完成的）和《奔月》（1926年12月）。

1927年1月，鲁迅应中山大学的聘请，离开厦门，南下当时已成为国民革命根据地的广州。从作品来看，厦门时代是鲁迅经历了从“女师大事件”到“三·一八”事件这一时期的酷使肉体的实践活动和论争，特别是经历了同《现代评论》派“正人君子”们的充满憎恶的激烈论争后，再次回忆起故乡的田园生活和“朴素之民”，并且暂时重返“古代”神话的时期。

处在“五四”退潮时期的中国社会，这时也正在迎接新的革命高潮的到来。1925年3月，孙文留下“革命尚未成功，同志仍需努力”的“总理遗嘱”，在北京病逝。在他留下的“国共合作”的方针指引下，这一年在广州成立了国民政府，第二年7月，以蒋介石为总司令的国民革命军，从广州出发，开始“北伐”。经过同各地军阀的战斗，仅两个月就迅速占领武汉，并成立了武汉政府。

在新的形势下，以“创造社”的郭沫若、成仿吾和“文学研究会”的茅盾为首的许多作家，怀着极大的期待，聚集广州，参加革命政府。鲁迅也受到热烈欢迎并就任中山大学教务主任的要职。然而，鲁迅却是个“多疑”的悲观论者，他在革命根据地广州的青年们的喧噪声中，很快就发现了堕落的萌芽，并预感到即将到来的压迫。果然，1927年4月，进入上海的蒋介石，突然转向反共，开始对共产党及其靠近共产党的进步的农民、工人、青年进行镇压和屠杀。这就是所谓的“四·一二”政变。政变也波及广州。鲁迅在学校力主营救被捕学生，但受到孤立，不久，连他自己也处境险恶了。9月27日，鲁迅在许广平一个人的伴同下，悄悄离开广州，10月3日到达上海。此后直到逝世的九年间，除了短暂的旅行外，他一直生活在上海的租界里。

持续论争的九年间

鲁迅晚年在上海生活的九年间，可划分为二个时期。虽说是晚年，但也相当于从1918年写《狂人日记》到1936年逝世的他作为作家的十八年生涯的一半。

从“四·一二”政变到和日本全面战争开始的十年间，在中国近代文学史上被称为“30年代文艺”，是左翼文艺运动成为文艺核心的时期。许多在“四·一二”以后的动乱中隐匿在各处的文学者们，纷纷汇集到了上海，凭借租界这一比较有人身自由的特殊环境，把上海变成了文坛的中心。鲁迅直到逝世，始终是这个中国文坛的核心人物，同时也是国民党十年“文化围剿”——文化镇压和文化攻势——的最坚韧的抵抗者。

鲁迅这一时期工作上的最大特征是，创作上除了后面将要看到的五篇短篇小说外，没有任何作品，只是接连不断地进行一场又一场的论争。第一场论争被称为“革命文学论争”。这对鲁迅来说，是一次新的经验。在过去的论争中，他总是站在保护青年一边，而现在却第一次遭到来自年轻一代的攻击。厦门时代，虽也曾有过弟子、尼采主义者高长虹的反目，但那是带有私怨的攻击。这次是来自马克思主义立场上的，相当有思想、有组织的攻击。

由大正时期的留日学生组成的文学团体“创造社”，这时在郭沫若和成仿吾的带领下，抛弃了当初的浪漫主义和艺术至上主义，开始提倡“革命文学”。1927年末，刚从日本留学归来的李初梨和冯乃超等新人，也加入了这一团体（“第三期创造社”），在过去的机关刊物《创造月刊》和《洪水》之外，又创办了《文化批判》，从而壮大了声势。冯乃超登在《文化批判》创刊号卷首的《艺术与社会生活》一文说：“鲁迅这位先生……常从幽暗的酒家楼头，醉眼陶然地眺望窗外的人生。……结局他反映的只是社会变革期中落伍者的悲哀。”

成仿吾的《从文学革命到革命文学》、李初梨的《怎样建设革命文学》等文章，使“革命文学”的呼声在青年中间日益高涨起来。他们把作家的阶级意识和作品的阶级性作为最重要的问题来看待。其背景是，

他们从“四·一二”的经验中强烈认识到，倘不与资产阶级和小资产阶级决裂，无产阶级革命便不会获得成功。此外，从日本留学回来的新成员，也把当时在日本盛行的极左观念很强的“福本主义”带了进来。他们鼓吹“革命文学”必须是无产阶级意识的反映，攻击鲁迅和茅盾只能描写过去的黑暗，是反映了旧意识的“小布尔乔亚”作家。同样是从日本留学归来的反对“创造社”而另立门户的“太阳社”，在这一点上，也持同样的观点。钱杏邨在《太阳月刊》上发表的《死去了的阿Q时代》一文中称，《阿Q正传》的时代已经过去了。到了《创造月刊》上登杜荃（有说是郭沫若的笔名）的《文艺战线上的封建余孽》，已把鲁迅定为“资本主义以前的一个封建余孽……是二重性的反革命的人物”。

鲁迅也寸步不让，展开激烈反击，痛斥他们把革命和文学两方面都看得太简单了。今天来读那些反论，还是很有刺激性的。通过这场论争，鲁迅自己也同时“个性化”（竹内好语）地学习和接受了马克思主义。在国民党的文化压迫日益严重的形势下，马克思主义者方面也开始反省自己的宗派主义，制定了团结鲁迅的方针，1930年3月成立了“中国左翼作家联盟”，鲁迅成了事实上的领袖。

此后，和否定文学阶级性的“新月派”梁实秋等人，和国民党御用文人的“民族主义文学”，和“自由人”、“第三种人”，鲁迅的论争一直持续到死前的围绕着抗日统一战线问题的“国防文学论战”。关于这一时期的论争，不论在中国还是在日本，都多有论及，重要的问题都已经包括进去，此处也就不再进一步涉及。下面我将要探讨的问题是，在论争中所体现出来的鲁迅的“思想”，是怎样表现在他作为小说家的创作上的。

第五节　关于《故事新编》

在创作集里，格外重要的《故事新编》

鲁迅这一时期的创作，仅有以下5篇：

1　《非攻》　（1934年8月）

2 《理水》 （1935 年 11 月）
3 《出关》 （1935 年 12 月）
4 《采薇》 （1935 年 12 月）
5 《起死》 （1935 年 12 月）

这 5 篇加上收在《呐喊》最后的《不周山》（改题为《补天》）和在厦门时代结束时写作的《眉间尺》（改题为《铸剑》）、《奔月》3 篇，再附上《序言》（1935 年 12 月 26 日），集成《故事新编》，于 1936 年 1 月出版。这是鲁迅的第五本创作集，也是最后一本创作集。

“老实说，《故事新编》我是看不懂的。我想恐怕是不足取的，不成其为问题的多余。即使现在，我对此仍有八分的确信。不过，剩下的二分，或者说还存在着疑惑，则是无论如何也不能否认的。”这是竹内好四十年前在《鲁迅》（1944）一书中，对《故事新编》所做的结论。后来，虽然接受了花田清辉的意见（《围绕〈故事新编〉》，收入《鲁迅与现代》），“看法上多少有些改变”，但竹内把《故事新编》视为“多余”，则和他所理解的“文学”性的鲁迅不无关系。例如，“他（指鲁迅——译者）的小说是诗歌式的，评论也是感性的。……他有直感而无构架……”。又说，起初“打算不妨从叙述中去掉。……以为从《呐喊》写到《野草》，《故事新编》也就包括在内了，可是写完一看才发现，《故事新编》岂止是没被包括在内，反倒是一个与整体对立的新的世界……”（《鲁迅》）。要而言之，《故事新编》是超出当时竹内的《鲁迅》体系以及战前日本“文学主义”所构制的鲁迅形象的作品。不过，从我所说的“科学者”鲁迅这一立场来看，在思考他的“文化上的民族主义”的基础上，《故事新编》在五部创作集中则占有特别重要的地位。竹内留下“二分疑惑”，是因为他尤其在《非攻》和《理水》这两篇作品中，感受到了“某种作品上的壮观图画”。我也承续这一预感。

从“科学者”鲁迅这一观点上说，我认为，《故事新编》显示了鲁迅以现实主义即科学方法，来努力塑造新的人物形象的轨迹。在鲁迅那里，文学具有两项任务（批判封建主义和塑造积极的英雄人物），如果说其中之一的暴露旧社会黑暗的工作是由《呐喊》承担的，那么，“与整体对立的”另一项工作就是《故事新编》中的作品。不知是否对得上“作品上的壮观图画”，我所认为的《非攻》和《理水》的意义，就在于

到了这两篇作品，鲁迅才终于通过重构古代英雄和圣人，塑造出了积极的英雄形象。这种“英雄人物”具有两个侧面：

第一，他们是鲁迅把留学时代作为普遍原理而接受的西欧近代的人性观，即“精神与个性”，赋予作为“主体”的中国古人的血肉，塑造出的崭新的中国人形象。从这个方面来说，《非攻》的墨子和《理水》的禹这两个形象，就处在《补天》的女娲以来，进而是《狂人日记》的狂人以来一贯意图的顶点上。

第二，他们当然是反映了鲁迅马克思主义观点的人物形象。人们认为，鲁迅的思想由初期的进化论发展到晚年的马克思主义。在分期上，也有着不同的看法，但至少在1928年以后接受了马克思主义，大概是无可怀疑的。例如，在论争中，他明确主张“文学的阶级性”，致力于翻译介绍马克思主义文艺理论，在《〈二心集〉序言》中认为“惟新兴的无产者才有将来”，并且承认自己过去只相信进化论的偏颇等等。在政治上也是这样。1930年他在成为左翼作家联盟的事实上的领导者之后，是对国民党文化镇压的最能战斗的抵抗者，也被看成是和中国共产党非常接近的伙伴。据说，直到死国民党也没取消对他的通缉，他的著作在台湾至今仍是禁书。

可以认为鲁迅在思想上和政治上都是支持马克思主义的，但作为作家，他却没留下一篇称得上“普罗文学”的作品。他在被认为接受了马克思主义以后，小说创作也仅有《故事新编》中《非攻》以下的5篇。因此，如果说鲁迅的思想是在20年代后期由进化论发展到了马克思主义，那么这一“发展”也就不能不在从1922年的《不周山》（改题为《补天》），经过1926、1927年的《眉间尺》（改题为《铸剑》）和《奔月》，到1933、1935年的《非攻》和《理水》这一过程中的具体作品构成和作品中的人物性格上反映出来。这就是说，《非攻》和《理水》以下的作品，也就成了说明鲁迅作为小说家所接受的马克思主义是怎样的一种“主义”的惟一材料。如果只是点到为止，那么我所预想的是，在《不周山》的主人公女娲和《非攻》的主人公墨子之间的区别和共性上，是否可以发现鲁迅从尼采（进化论）到马克思的思想“发展”来呢？

从《非攻》和《理水》看鲁迅的现实主义

《非攻》是非战论者墨子的故事。墨子得知强大的楚国要攻打弱小的宋国，便火速赶往楚国。楚国的公输般，是墨子的同乡，为楚国发明了攻城的新式武器“云梯”，并鼓动楚王攻打宋国。墨子首先说服了这个匠人，然后又去谒见楚王，终于打消了楚王攻宋的念头。

《理水》是在中国的一个最为家喻户晓的传说基础上创作的。故事发生在被儒教理想化了的古代“圣人政治”的时代。继尧、舜之后，禹被禅让为天子，成为夏王朝的始祖。在舜帝之下，禹受命治理黄河水灾。此前，他父亲鲧曾以“湮”的办法治水，结果失败了，他则变“湮”为“导”，经过苦战奋斗，终于治水成功。《理水》和《非攻》不同，完全没去写禹奋斗在治水工程现场状况。作品开头出场的是一群学者和文化人，他们聚集在孤立于洪水之中的“文化山”上，享受着“齐肢国的飞车”从空中运来的食品（源出《山海经》，但此处暗示美国的援助），从早到晚，悠闲地做学问，发议论。这是对同时代一些著名学者的挖苦和讽刺。从他们的神态和议论中，几乎马上可以指出谁是哪一个来。禹就是在他们的议论中首次出场的。有的人反对，有人则根据自己的研究，怀疑禹是否存在。

禹直接露面只有两次。一次是在舜朝廷的“水利局”，那些视察洪水归来的大员们，正懒洋洋地开会，禹带着一群面目黧黑、衣服破旧、“乞丐似的大汉”闯了进来，他平静地听完种种不过是空话的反对意见，在自己调查的基础上，果断地决定改变治水方针，变“湮”为“导”。第二次出现，是在禹的治水业绩还只是传闻，但各地物产已聚集而来，经济开始恢复繁荣的帝都，禹带着那一群乞丐似的随员们，在民众的吹呼声中归来，并由舜帝委任政治实权的场面。

《非攻》讲的是强楚攻宋的计划，《理水》说的是淹没中国全土的大洪水，背景虽然都来自传说，但同时又和“满洲事变”以来，日本对中国加紧全面侵略的30年代状况明显重合。除主人公墨子和禹外，以“文化山”上的学者们为代表的其他登场人物的意见和行动，也都是对当时实际存在的人物的意见和行动的痛烈批判和讽刺。

这种手法，从《故事新编》的第一篇作品《不周山》开始就使用，因此，中国在《故事新编》的评价上，也就大致分成两种意见。一种认为《故事新编》是历史小说，一种认为是"借古讽今"，是和杂文同属一个系统的现实讽刺作品。我当初也对把讽刺的成分带进作品稍有不耐烦，觉得有损作品的完整性。

但实际上，在这种把中国现实社会和神话传说的世界重合起来的"现实"（reality）中，给主人公以生命，并使之延续下去的尝试，应该说，是鲁迅在《故事新编》中发明的独特的现实主义方法。在这样一个贯穿于中国的历史和现实社会的"现实"中，（和女娲的只能是疲劳、衰弱、毁灭相反）墨子和禹才都能出色地活下来并成为胜利者。在这个意义上，他们都是积极的英雄人物。

作为积极的英雄人物的"墨子"和"禹"

那么，作为两个具有积极意义的英雄人物，墨子和禹被鲁迅赋予了怎样的性格呢？

第一，他们都是政治上的能动者，都出色地解决了现实中国社会的危机。前者御大国之侵略，后者治举国于洪水。

第二，政治上的行动，是以扶助弱国，救民于苦难为惟一目的的。他们都毫无私心，不辞劳苦。墨子身居陋室，敷以破席，然而一当得知宋国危难，便即命弟子备下玉米窝头，带着上路。途中穿破了草鞋，打起了血泡，也只是扯块衣裳包扎一下，最后，是空着肚子，乞丐似的来到楚国，完成了救宋大业的。《理水》中的禹，也是黧黑的面孔，乞丐似的穿着破衣褴衫出现在"水利局"的。他打着赤脚，脚掌上的老茧厚得像栗子——这些都体现了他们身上的伦理特点。

第三，他们都是极富有伦理性的人物。但讲伦理性，却决不意味着他们是道学者流、空谈家或精神主义者。相反，在他们那里，伦理性是有逻辑的，是务实的。他们都是实行家、实践家，甚至是能经常运用策略的现实主义者。逻辑和务实相结合，也可叫做科学性吧。这种精神态度，是和鲁迅在留学时代的评论中阐述的"科学者的精神"相通的。即使在作品中，也和东方的传统精神——文人志士的悲壮慷慨、高谈阔论

和道德上的独善其身处在尖锐对立的状态。《非攻》中的墨子，并不只是晓之以“义”。在公输般夸耀水战的新兵器“钩拒”（楚越交战时使用的一种兵器，敌船袭来时叫“拒”，逃走时可“钩”）时，他说，“我这义的钩拒，比你那舟战的钩拒好”，“我用爱来钩，用恭来拒”。这时的墨子几乎是个观念上的理想家、精神家。但他在这种场合下说的“义”，是建立在实利主义和近代实学精神基础上的伦理。当公输般拿来自己制作的可飞行三天的喜鹊时，墨子说，玩具虽做得巧，可是在利民这一点上“还不及工匠做的车轮”，结果使公输般大为扫兴。当谈起“义”的时候，墨子实际上是一个辩论家和论争家。其高人一筹的论辩性和一语中的、不给对方留有对抗余地之处，会使人想起被称做“小铁杀人……”的鲁迅本人的论争文章。

第四，墨子并不只是凭借具有伦理性的论辩逻辑来击败对手的。在楚王面前，他还实际解下自己的腰带，弯作弧形作为城池，并与对手公输般手拿本片像下棋一样演习了一场模拟战，实证楚国难以打败宋国的道理。并且还对楚王说，即使单身入楚的自己被杀掉，楚国侵宋的计划也难以实现。因为自己的学生禽滑厘等三百人已经拿着墨子发明的护城器械，在宋城上正等着楚国来攻。听了这话，楚王终于断了攻打的念头。墨子虽是这样一个具有伦理性的理想家，但他所主张的伦理本身，却不仅仅是以人民利益为目的的具有实际性的伦理，同时还具备锐利的逻辑性。他还是一个并不只是以理服人，而且更懂得在说理的背后必须要有实力的现实家。他告诫弟子们，不要指望自己“口舌的成功”，并吩咐他们继续扎实地做好战备，实际进行兵器实验和实地调查。在这方面，他是个行动家。

鲁迅让一个叫曹公子的“民气论者”登场，对民众大喊“我们给他们看看宋国的民气！我们都去死！”又让墨子对他说：“不要弄玄虚，死并不坏，也很难，但要死得于民有利。”“民力论”注重国民的实力，而“民气论”则只强调国民的气概。早在20年代的杂文中，鲁迅就对后者空洞的论调戒以警劝，也可看成是对当时国民党的批判。

在《理水》中，把“实行者”——禹及其一群，同“空谈者”——文化山的学者以及“水利局”的大员们进行对比，是作品的主要意图。特别是在“水利局”的会议上，禹听完那些官员们空泛造饰的发言后，

斩钉截铁地说："我查了山泽的情形，征了百姓的意见，已经看透实情，打定主意，无论如何，非'导'不可"（这使人联想到毛泽东的那句名言，"没有调查就没有发言权"）。此时，和禹站在一起的那些"黑瘦的乞丐似的"随员们，其形象也极其鲜明，他们"不动、不言、不笑，像铁铸的一样"。这里的对比，正像福泽谕吉指出的那样，也是封建的人格精神及其工作作风同近代的人格精神及其工作作风的对比。从中可以找出鲁迅对近代精神的理解和"改革国民性"的一贯思想。

第五，还有一点值得注意，那就是这两篇小说的结尾，对英雄的写法。在《理水》的末尾，禹一登上权力的宝座，态度就有了变化——从朝廷里传出命令，叫百姓们都学习禹的行为，引起了商家的大恐慌。"但幸而禹爷自从回京后，态度也改变一点了：吃喝不讲究，但做起祭祀和法事来，是阔绰的；衣服很随便，但上朝和拜客时候的穿着，是要漂亮的。所以市面仍旧不很受影响，不多久，商人们就又说禹爷的行为真该学，……终于太平到连百兽都会跳舞，凤凰也飞来凑热闹了。"

这个结尾，虽出自《史记》，但以上引用部分，则可用《论语·泰伯第八》中孔子称赞禹的话来加以补充。"子曰：禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。"

这就出现了上面一段的解释问题。关于禹的态度变化，有解释说是鲁迅暗中批判了禹的堕落和变质。的确，很难想像批判儒教那么彻底的鲁迅，会原封不动地肯定孔子对禹的赞美。但我却坦率地把这一段理解为肯定的描写。禹采取了现实性的经济政策，终于带来天下太平。他的性格是现实主义的，是务实的。否则，就成了一个僵化的理想主义者。我认为，鲁迅思想在《故事新编》中的发展过程，是《不周山》的理想主义，通过《眉间尺》和《奔月》的摆脱理想主义以及把理想主义的相对化的经验，变化到《理水》和《非攻》里的具有某种"轻松"的现实主义上来。而且，即使从后面将要讨论的鲁迅小说方法来看，从"水利局"的会议到作品结束，禹的性格始终被赋予着现实性，看不到分裂和变质。

重要的倒是鲁迅把《论语》里孔子的话，从僵化了的儒家传统的解

释中解放出来了。如江户时代的儒学者荻生徂徕[①]就认为，孔子对禹的赞美，主要着眼在敬“恭俭”，即敬鬼神（祖先）、敬圣人和敬民三事上，“先王之道”，尽于敬此三事（《论语徵》）。鲁迅同样用孔子的话，赋予了禹以豁达的具有现实性的性格，描写了“一个大政治家，儒而近墨的伟大人物”（周作人《禹迹寺》，收入《药味集》）。

第六，作为具有积极意义的英雄人物，鲁迅塑造的禹这个形象还具有另一种性格，那就是他是通过对传统典籍的重新解释而被出色地塑造出的具有中国气派的人物。墨子在这一点上也是一样。在和西欧色彩很浓的《补天》里的女娲进行比较时，这两个人物的性格特点，就显得越发明确。

《非攻》的结尾，是在《墨子·公输篇》的基础上润色而成的，其方法也和《理水》完全相同。但鲁迅却赋予了墨子以与大政治家禹完全不同的另一种伟大性格，即自我牺牲——当救宋的大业完成之际，不为人知的墨子，却空着肚子，拖着病足，蹒跚而归。“募捐救国队”征走了他惟一的包袱，他自己也被守城的宋兵赶开，在雨地淋了一身，从此鼻塞十余天。——从这个结尾会感受到作者对墨子的那发自内心深处的共鸣和亲切的幽默，甚至还有某种凄凉。这里展示了人间世界的一个真实：救众生者难救自己。《非攻》结尾的幽默，便是从这种深刻的现实性当中产生出来的。

力图塑造“中国的脊梁”的《非攻》和《理水》

关于在1934、1935年这一时期，鲁迅重新开始间断许久的小说创作，塑造《非攻》的墨子和《理水》的禹这两个人物形象的动机，经常被引用的是《中国人失掉自信力了吗?》（1934年9月）这篇文章。

鲁迅在文中说，直到两年前，中国人还自夸“地大物博”，但现在已不再自夸，改为“一味求神拜佛，怀古伤今了”。接着，这样写道：

---

① 荻生徂徕（1666～1728），日本江户时代中期思想家。崇信六经、孔子、“先王之道”，主张“敬天”，“有鬼神”等。著作有《辨道》、《论语徵》、《太平策》等。——译者注

我们自古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓“正史”，也往往掩不住他们的光辉，这就是中国的脊梁。

先前专对中国人“爱国的自大”、“合群的自大”等“国粹”主义进行严厉批判的鲁迅，看上去似乎要向失掉“自信力”的中国人，强调新的民族自豪感了。但是，正像前面几次谈到过的那样，这一主题，作为批判“国粹”的另一方面，是从他留学以来一直就有的。不过如考虑到鲁迅在这一时期已接受了马克思主义的阶级论，那么，其表现的动机就是要更积极地把“国粹”归还给人民。在这个意义上，《非攻》和《理水》就是力图描写“中国的脊梁”的作品。如果是这样，那么也就可以说，这是和胡适等人所提倡的“整理国故”不同的另一种对传统文化进行重新评价和重新发现的工作。

如此看来，鲁迅选择墨子是有理由的。关于历史上的墨家教派具有怎样的性格，现在诸说不一，但似乎被认为就像鲁迅在《非攻》里所描写的那样，是个扶助弱国，具有实践性格和严明纪律的尚侠好义的集团。先秦时代，这个集团是与儒家相抗衡的一大势力，存在了相当长的一段时期。但是，随着秦汉统一帝国体制的确立和儒教一统天下的形成，便衰亡下去，以致后来被人们长久遗忘。墨子被“再发现”，是清代的事。特别是由于和西欧近代文明的接触，人们在诸如认为墨子发明的机械是先于西方的情况下而重新想到他。梁启超、胡适等人又进一步把墨子作为与儒教异质的传统思想之一提出来，实利主义、逻辑学或勤劳刻苦的民主社会主义者，结合近代思想，墨子被做了重新解释，反之，在这一重新评价墨子的历史中，也有人指出墨子的热烈的鬼神崇拜和专制主义倾向。鲁迅描写的墨子形象，虽与这些不无关系，但不再进一步涉及了。

然而，如果把这种重新评价传统文化和鲁迅的小说方法结合起来看，会怎样呢？鲁迅在《〈故事新编〉序言》中阐述了一种“历史小说论”。

……对于历史小说，则以为博考文献，言必有据者，纵使有人

讥为“教授小说”，其实是很难组织之作，至于只取一点因由，随意点染，铺成一篇，倒无需怎样的手腕；……

这里所说的方法，是和作为实证科学的近代人文科学方法相同的，和他在《我怎么做起小说来》一文中说的取材于现实社会的小说方法——把听到或见到的种种人或事，加以抽象和重新组织，从而创造出典型的人或事——也是相同的。“历史小说”不同于取材现实社会的小说之处，仅仅是使用的材料不同，须博考大量文献，以代替实际见闻，加以抽象和重新组织的方法并无改变。

墨子的诞生——从古典文献到科学的抽象

读一下实际作品就会知道，前面在《非攻》和《理水》中看到的墨子和禹，决不是鲁迅单凭想像力创造的人物。至少大部分描写，都有古典文献的根据。尤其是《非攻》，正如驹田信二所指出的那样，是由《墨子·公输般》的全部和《耕柱篇》、《贵义篇》、《鲁问篇》中若干短小的寓言故事组合而成的。说得极端点，即使算不上白话翻译的巧妙衔接，也是与此相近的作品。甚至入楚旅途的描写，也是根据《吕氏春秋》和《淮南子》等古典文献做的（《〈非攻〉与〈墨子〉》，收入《对的思想》）。这是极其高超的手法。鲁迅曾把散逸在类书里的古小说片段收集起来，编辑成《古小说钩沉》，他把这种做学问的方法又应用到小说创作里来。

《非攻》所讲的墨子的勤俭厉行、爱护民众、主张非战以及墨家学派的注重技术、善于战斗、凭借各种器械和战术帮助弱国守城等情况，在学问上都已是众所周知的，鲁迅并没任意把墨子描写成近代人物。但同时《非攻》的墨子又是被鲁迅重新创造的人物形象，是个舍弃了研究者们指出的崇拜鬼神和专制主义的侧面的墨子形象，是个既活在从古典文献中被重新组织起来的古代社会，又活在有“民气论者”和“募捐救国队”登场的现代社会的“虚构”的英雄人物。

正如研究者多次指出的那样，日本近代文学，把近代现实主义误解成事实与实感的原样表现，从而否定了小说的虚构性（中村光夫《风俗

小说论》等)。但在三木清所说的“近代科学带来的最大成果就是假说思想”(《哲学笔记》)的意义上,《非攻》的墨子形象,作为“假说”(虚构),就是一个以科学抽象的方法,从古典文献中被重新组装起来的墨子。虚构(fiction)从根本上讲,并不意味着恣意妄为,而是“言必有据”。组织这样的作品,确如鲁迅所说,是“很难”的,是“近代现实主义”这一“技术”的“最困难的作业”(中村光夫)。但鲁迅却通过这种作业,表现了作为近代文学正路的自己的热烈思想——近代的主体精神。

在《非攻》这篇作品中,鲁迅向“义”、“仁”、“智”、“爱”这些传统的道德概念,赋予了崭新的近代伦理内涵,从而把它们变成了中国人自己的东西。这种情况,已经在《狂人日记》里看到了。自己也吃人的“罪”的自觉,并没靠向西方“罪”的概念,而是被拉回到“难见真的人”这种东方传统的“耻”的意识上来。

《非攻》的“墨子”和《理水》的“禹”的不同之处

那么,《理水》的禹又是怎样的一种情况呢?一直彻底批判儒教的鲁迅,在重新评价传统文化时,为什么选择了儒家尊为圣人的古代天子禹呢?

首先可以指出的是,禹不仅是儒家,而且也是墨家最为尊崇的人物。在人们公认的鲁迅爱读的典籍之一《庄子·天下篇》中,墨子把“历艰辛,腓无毛,沐甚风,栉疾雨,置万国”的禹,作为后世墨家教徒的最高楷模。鲁迅描写的墨子以及禹的形象骨骼,也还是这种形象,他们和鲁迅视为中国脊梁的一心一意、坚忍不拔的形象也是联系的。鲁迅把禹作为具有积极意义的英雄人物加以选择,可以说就是从这一视点出发的。他虽然对已经成为“道学”或“封建礼教”的儒家思想抱有极大的憎恶,并给予猛烈的攻击,但却并不全盘否定造就古代儒教的“精神”及其“文化主义”。这一点从早期的评论中也可以察知到。还要顺便提到一点,《破恶声论》在结束对尼采等人的介绍时,原封不动地使用了《庄子·天下篇》中关于墨子的结语——“才士也夫”。这使人感到,鲁迅从青年时代起就把“精神界之战士”的形象同墨子以及禹联系

在一起了。

其次是关于《理水》的主题。有一种看法认为，在禹及其一群那里，有创作的当时正在进行"二万五千里长征"的毛泽东、朱德和中国共产党的投影。虽然尚无可断定的材料，但也没有足以否定的材料。我觉得上述看法也并不离轨。

1934年，鲁迅写了这样一段话：

> 先前，旧社会的腐败，我是觉到了的，我希望着新的社会的起来，但不知道这"新的"该是什么；而且也不会知道"新的"起来以后，是否一定就好。待到十月革命后，我才知道这"新的"社会的创造者是无产阶级，但因为资本主义各国的反宣传，对于十月革命还有些冷淡，并且怀疑。现在苏联的存在和成功，使我确切的相信无阶级社会一定要出现，不但完全扫除了怀疑，而且增加许多勇气了。但在创作上，则因为我不在革命的漩涡中心，而且久不能到各处去考察，所以我大约仍然只能暴露旧社会的坏处。（《答国际文学社问》）

许广平《鲁迅回忆录》记，1932年，红军将领陈赓来上海养病时，鲁迅曾和他有过暗中往来，并且准备创作一部类似《铁流》的描写红军的英雄气概和高尚品格的作品，结果未能如愿。

这些文章和记录表明，鲁迅已经知道中国正在诞生能够创造新社会的新的人，并抱以希望，他要描写这些新的人，只是感到自己不在革命实地，又不能去考察，所以无从下笔。

由此可以想到《理水》中完全没有描写禹及其一群活跃在现场的情况，而只是通过帝都、"文化山"和乡下发生的传闻的形式来描写了他们。这如实反映了身在上海只能偶尔听到工农红军消息的鲁迅自身的处境。结合《答托洛斯基派的信》（后面要提到）来看，我以为禹及其部下的身上重合着红军的形象是完全有可能的。

这一点，也正是《理水》和《非攻》的区别所在。虽然都是把古代社会和现代社会加以重合，并把近代精神赋予古人的作品，但《非攻》中的墨子没有现代"模特"，而《理水》中的禹却有模特。墨子虽然并没像女

娲那样疲惫而走向毁灭，但也仅仅是个出色的抵抗者，而禹则被想定成登上权力的宝座，成为当权者。我认为，这也反映了鲁迅心中正在出现的"希望"。

实用主义（Pragmatism）的精神方式

关于《非攻》的"墨子"和《理水》的"禹"所具有的意义，当然是前面谈到的两点，一是夺回"国粹"（塑造新的中国人的形象），一是反映了鲁迅的马克思主义。最后，我准备在回顾自《狂人日记》以来，鲁迅作为小说家塑造"新的人物形象"的轨迹的过程中，再来看一下这个问题。

鲁迅认为，只有"外来的主义"及其传播的"猛士"，才能最终打破中国社会的黑暗结构——"人吃人的社会"和"没有年代的历史"。"精神界之战士"＝"超人"，作为"普遍"价值和"外来的主义"的体现者，首先只能以一个"狂人"的资格，来一个劲儿地迫使国民下定"改革的决心"。但在"普遍"与"接受"的"二极结构"中，作为接受"主体"的"朴素之民"，却只有一个阿Q。而在"古人生命力"当中，作为接受"普遍"的"主体"被选择出来的女娲，也只能在补天的事业完成之后，疲惫不堪地死去。《呐喊》世界是在并没打破黑暗结构的情况下关闭的。

鲁迅被孤身一人留在了这个世界之外，重新开始了审视自己的"彷徨"。在"彷徨"中，他再次想到了自己年轻时代所倾心的"精神界之战士"们。这些"战士"、"超人"也并未凝结为形象，只是把片段和残骸散落在《彷徨》和《野草》时期的各篇作品中（如《野草》的《复仇》、《墓碣文》、《这样的战士》，《彷徨》的《孤独者》等），而且又再次借助神话传说的世界被形象化了。这就是《铸剑》和《奔月》（收入《故事新编》）。然而，又不得不分裂为两个形象，前者是黑色人以自己的毁灭来完成"复仇"的虚无的复仇者，后者是打尽了猎物，连妻子也跑掉了的叫做羿的，"今年四十六岁"（这是鲁迅当时的年龄）的滑稽的英雄。可以说，前者是自毁的"超人"，后者是被留在太平里的"超人"。可认为鲁迅大约是在这一时期摆脱了"超人"思想或把这种思想

相对化地来看待了。

如此看来，《非攻》和《理水》就是复活留学时代以来“战士”形象的一次尝试。那么，从“尼采的个人主义”，到摆脱尼采的影响，接受马克思主义，在《不周山》的女娲和《非攻》的墨子、《理水》的禹之间，有着怎样的异同呢？

首先，作为文艺复兴理想型的人，女娲身上所体现的“天才”特征，如能动性和创造性等性格，也被禹和墨子完全继承下来。在舍己为民这一点上也是相同的。前面作为禹和墨子的共同性格所列举的政治上的能动者、具有伦理性的人、实行型的人等特征，大部分也都是和女娲相通的。他们用一句话来概括，就是“科学者的精神”，就是“精神与个性”，就是作为主观能动精神的、构成欧洲近代根底的人物形象。

那么，区别又表现在哪里呢？《不周山》的结局，是女娲的死，而《非攻》和《理水》的结局却是主人公的胜利。这种不同来自何处呢？

第一，是集团的发现。女娲是孤独的，但禹和墨子却都有一个组织起来的集团。在《不周山》里，导致女娲从疲劳走向毁灭的，是“孤立战斗的英雄”和袖手旁观的“不理解而且冷漠的庸众”的作品构图。但《非攻》和《理水》中，这种构图被打破了。

第二，女娲不会讲道理，也不具备在实践和调查的基础上制定计划，充分准备的实学态度。女娲的确也是个实行者、奋斗者，但却没有用语言驳倒论敌的论辩性和计划性，也不具备运用策略，一追到底的现实主义。也就是说，禹和墨子的显著性格是，一方面严格恪守伦理，一方面又能根据现实的具体情况改变方针，随机制定策略的实学精神。

如果要寻找与这种精神方式相近的东西，那么就是丸山真男在谈到福泽谕吉时所指出的“实用主义”。他说，从文艺复兴到近代科学确立的当初，主体意义上的主观精神的实在性被确信，有着主观精神和客观物质对立的所谓“幸福”的二极结构。然而，伴随着科学的发展，人也被看成巨大的自然机制当中的一枚小小的齿轮，人的精神主体性被丧失了（“进化论”就代表着这种思想）。实用主义，就是在这种思想状况中，试图再次恢复人的主体性的尝试。在这个意义上说，实用主义“是造就近代自然科学的文艺复兴实验精神的直接继承者，具有通过培根的向传统的复归，力图使19世纪中叶以后陷入到机械决定论泥沼中的科

学主义，同主体的行动意义的精神‘再婚’的意味”。因此，既然福泽“实学”的本质是“与其从成果上去学近代自然科学，倒不如从造就成果的人的主体精神上去学”，那么在福泽和实用主义之间，明显存在着思维方法上的共性，也就并“不值得奇怪”（《福泽谕吉的哲》，1947）了。在关于鲁迅的问题上，也完全可以这样说。

当然，我并不是说鲁迅不是马克思主义者而是实用主义者。从留学的青年时代起，鲁迅从尼采等人那里发现的，本来就不是个人主义之类的什么“主义”，而是其“神髓”的“精神”。

鲁迅对马克思主义的接受

由此再次想到的是鲁迅说过的那句话，如果不改革国民性，“什么专制，什么共和”，招牌虽换，货色依旧。即使在革命文学论争中，他也同样断言，根本问题在于作者可是“革命人”，倘是的，则无论写的是什么，都是“革命文学”。

当时，“创造社”的年轻的马克思主义者们，正在鼓吹阶级意识，其精神态度，和他们鼓吹“艺术家”时代并无两样。他们所谓的作为“艺术家”的“天才”，就是凭借自我的先觉和敏感，来夸耀领先于时代的“先进性”，同样，他们所谓的“革命家”，也是以“意识”的先进性来衡量，来炫耀的。

这不就是鲁迅说的只换了“招牌”吗？对于鲁迅来说，“思想”并不只是头脑里的东西。意识的先进性，并不意味着精神的先进性。鲁迅那里的马克思主义，是面对具体事物和具体情况时的精神运作方式。在这个意义上，可以说《非攻》和《理水》也是鲁迅对“革命文学”派攻击的激烈反驳。

众所周知，毛泽东称鲁迅是“中国文化革命的主将”，甚至说“孔子是旧中国的圣人，鲁迅是新中国的圣人”（《新民主主义论》）。还说，“鲁迅虽然不是共产党组织内的人，但他的思想、行动、著作，都已经马克思主义化了”（《鲁迅论》，1937）。虽然这些话在今天的中国已被极端地权威化了，但追溯到30年代，毛泽东所做的不是极有“个性”的评价吗？当时年轻的党员作家们和鲁迅在“思想”方法上的距离，一般

说来，还是相当大的。

鲁迅在《答托洛斯基派的信》（1936）里，明确支持“毛泽东先生们的一致抗日论（号召建立抗日统一战线）”，说“那切切实实，足踏在地上，为着现在中国人的生存而流血奋斗者，我得引为同志，是自以为光荣的”。鲁迅这时或许已经在决心同国民党合作——尽管这在托洛斯基派看来是右倾投降——的毛泽东身上，看到了他赋予给墨子和禹的那种精神机制。事实上，如果要寻找最切近于我在前面谈到的作为主观能动性精神运作的接受马克思主义的思想方法，那么，不能不首推毛泽东的《实践论》。

如果说，《非攻》的墨子和《理水》的禹是“具有积极意义的英雄人物”，那么，这两篇作品便和《阿Q正传》形成了“对极结构”，可以说是小说家鲁迅工作的总结。这两篇作品完成之后，鲁迅在1935年12月的一个月间，一气匆忙赶写出了《出关》（写孔子和老子的）、《采薇》（写伯夷和叔齐的）、《起死》（写庄子的）三篇作品。这最后的三篇，老实说，我还有很多地方读不懂，但笼统地讲，其中描写的人物，和墨子、禹相反，都是作为否定意义的消极人物被描写的。《不周山》的女娲、《铸剑》的黑色人、《奔月》的羿、《非攻》的墨子和《理水》的禹，都是留学时代曾经心醉过的尼采的“超人”以及“精神界之战士”某种变形，与此相反，这三篇作品所刻画的老子、孔子、庄子以及伯夷和叔齐形象的原型，都可以在留学时代写下的《摩罗诗力说》中堪称对传统思想的总批判的部分里找到。

总之，鲁迅作为小说家的轨迹到此结束了。如果再回过头看一下“精神界之战士”和“朴素之民”的“两极结构”，就会感到，前者在墨子和禹身上，总算获得了中国人的血肉，后者却终于被留在了阿Q那里。阿Q的“转变”或“奋起”，则成为后来中国文学的课题。或者竟可以说，这是鲁迅向今天的我们提出的我们自身的课题。

结束语　鲁迅对现代的启示

面对西方近代的鲁迅与日本人

大而言之，我们今天是生活在一个被叫做“近代文明”的文化潮流之中的。这个“近代”，从历史上来看，本来是“西方”的产物，并非“东方”文化的必然造化。就是说，对于我们日本人和中国人来说，“近代”是异质文化的产物。

然而，我们今天的日本人，已经和“西方”、“近代”彻底同化了，在科学技术的某些领域，甚至已经超过本家的“西方”而站在世界前列，因此也就不怎么觉得“近代”“是异质文化的产物”了。当然，在把“西方＝近代”看成具有世界性和普遍性的，并且用“西方人＝世界人”的眼光去看待以中国为首的亚洲各国文化时，也就会在很多情况下有异质、新奇或落后之感。甚至有时对待日本自身的古典文化也是如此。

但是，我们真的和“西方＝近代”同化了吗？真的克服了“前近代”性而把西方近代所具有的普遍人性观变成自己的东西了吗？倒是由于对“前近代”的温情脉脉，致使日本看上去在以震惊世界的速度赶超西方近代的同时，不是也正典型地实现着西方近代最恶劣的一面（公害和全社会化管理所代表的问题），即以“物质”扼杀“精神”，以“众数”扼杀“个性”（价值观的一元化）吗？

与此相反，鲁迅在“精神”和“个性”（即主体性＝自由）那里把握到了西方近代的本质，并以此为根据，彻底批判和否定了被当做中国

文化传统的所谓“国粹”。他对西方近代和中国现实的断绝之深，隔绝之远，感到绝望。但是，正像前面所看到的那样，他凭借绝望，事实上是开辟了一条真正继承和再生作为民族个性的文化传统之路。

在这个意义上，鲁迅的文学在世界文学中，恐怕比日本近代文学的哪个作家和哪部作品都更具有代表东方近代文学的普遍性。读鲁迅才会感到，决不是一个日本完成了“脱亚”①，日本的近代也是亚洲近代的一种类型，并不存在于鲁迅确立的问题框架以外，鲁迅提出的问题，至今仍然暗示给我们今后文化努力的重要方向。

其次，鲁迅在后来的中国虽然被偶像化了，但这也决不意味着鲁迅提出的方向在中国成为主流，并且已经被实现。鲁迅的“个人主义”，即使现在，对于中国人来说也仍旧是一个当代性的问题。换句话说，鲁迅提示给今天的，是看似迥然不同的日本近代和中国近代的共同课题。

第三，鲁迅从尼采和马克思，特别是尼采那里汲取了西方近代的“神髓”。不过，尼采和马克思在欧洲当然都是批判近代的思想。恐怕与这一问题相关，鲁迅的问题提起，使人觉得不仅对亚洲，而且也对今后世界文化的应有方向提出了某种暗示。——我无法简单地表述自己的看法，不过，最近在NHK②的电视节目中看到对托夫勒的介绍后，却不禁想到了鲁迅在20世纪初的东京写下的文明批评，如《文化偏至论》等。托夫勒认为，世界的历史正在迎接“第三次浪潮”的到来，始于产业革命的“第二次浪潮”所代表的近代文化，如工厂制度、分工制度、

---

① 脱亚，语出1885年3月16日日本《时事新报》上发表的福泽谕吉的《脱亚论》一文，“脱亚”即超脱亚洲之意。福泽在这篇文章中强调，目前日本举国上下“不分朝野，万事皆取西洋近时之文明，不独摆脱日本旧套，亦要在亚细亚全洲立一新轴。执其主义，惟在脱亚二字”，福泽认为，“我日本国土虽处亚细亚之东，然其国民之精神，业已摆脱亚细亚之固陋，而转向西洋文明。然不幸近邻有国，一曰支那，一曰朝鲜”。这两个国家，不为文明大势所动，“恋恋于古风旧惯之情千百年未改”，其被文明诸国瓜分确凿无疑。日本与这样的国家为伍，不仅无助，反倒会遭到西洋人的误解，以为日本也是如此。这样就会间接地构成日本外交上不小的障碍。“亲恶友者不可免恶名。我们在心里是要谢绝亚细亚东方之恶友的”。这篇文章不仅集中概括了福泽的亚洲政策观，也预示了日本后来事实上所走的“脱亚入欧”的近代道路。——译者注

② NHK，日本放送协会（Nihon Housou Kyoukai）略称，为日本公共广播电视放送团体。——译者注

议会政治以及埃菲尔铁塔和交响乐等，其特征是大批量、大规模、大集团和非个性化的。——至少不能把鲁迅提出的“掊物质，张灵明，任个人，排众数”这种“真正的个人主义”（每个民众确立起个的主体性的思想），只是简单地看成对中国封建主义的批判，是今天已经过时了的近代资产阶级思想，是鲁迅晚年因接受马克思主义而克服掉的东西。

而我所说的鲁迅的“文化上的民族主义”（在文化上的具有民族意义的“个”的自立要求），不就暗示着一种方向吗？即在西方普遍性的基础上，生成也包括东方在内的新的普遍主义。……上述这些，大体是蕴含在本书叙述背后的我的不太明晰的认识。

不过，现在不去探讨这样重大的问题。作为“战后”经历了决定性的价值转换而开始步入人生，坚信战后民主主义运动的理念，跟在其行列之后走过来，现在又停止在彻底失败状况里的一代人中的一个，我在这里只想以从鲁迅那里请教到的两三个问题来作为本书的结束。

管理社会与语言的力量

有人认为，在现代社会里，存在着一种超越资本主义和社会主义体制差别的被叫做“管理社会”的情况。我对此虽不敢苟同，但也确实觉得我们从里到外都被一只看不见的手管理着，而且天网恢恢，“宿命”难逃。人在社会精密的机制中不过是一枚小小的齿轮，在“看不见的手”的管理下，已经丧失了创造人类历史的主体性自由，以致在由此回归美好的自然和燃烧激情的瞬间，才能找到生命的证明。这种情况似乎在进化论支配的时代也曾有过。和那个时代同样，对于我们来说，社会似乎就是有其自身“进化法则”的“第二自然”。前些年流行的《鲷鱼饼之歌》①，某种程度上唱出了这种管理社会的心声（“被”管理感）。

由原子弹和氢弹引起的人类终末景象是可怕的。然而对于我来说，

---

① 1975年日本最流行的歌曲（原题《およげ、たいやきくん》，高田宏雄词，佐藤寿一曲）。鲷鱼饼不是鲷鱼，而是日本街头小吃摊儿上出售的一种点心，用面粉和豆馅儿在鲷鱼形的铁模具里烤制而成。《鲷鱼饼之歌》的歌词大意是，鲷鱼饼每天在烤具里被烧得发烦，和主人吵架后逃回到大海里，游得自由自在，不料有一天又被主人钓上来吃掉了。——译者注

同样令人可怕的情形，则是在成为“第二自然”的居住环境舒适的都市社会里，人类变成了一群操纵着电脑，阐释着比现在更为简洁了的更为精湛的哲学，或以更大的自由去创造辉煌的艺术的“猴子”。鲁迅曾说过，中国人怕要被划分成“类猿人”（《随感录四十一》），并把多数政治比做群居在树上的一群猴子的世界（《文化偏至论》）。当鲁迅写这些话时，是否同样看到了宫泽贤治咏叹的“我只徒有一副人的外形，……你真的看到我了吗”里的“人的外形”了呢？

今天的人们似乎正在感到，就像鲷鱼饼不是鲷鱼而只是做成鲷鱼的形状一样，自己也是从一个模子里被造出来的彼此大同小异，相似相近的多数中的一个。而且自己和多数相同的人之间彼此没有联系。现代社会的人，本质上是孤立的。真正的相互沟通与联系（不是战后民主主义所标榜的“团结和统一”），只有在“人各有己”被自觉到的时候，即获得个的自立条件的时候，才能确立。而只有在相互沟通与联系的基础上，受动的“被”管理感和感性上对作为外在束缚的管理的抗拒，才会转变为不断创造相互间主体性管理的能动性。管理社会造就出来又支撑管理社会的，就是这种自立了的个的主体性的丧失。

鲁迅留学时代，在西方近代自然科学以及以尼采为代表的19世纪末叶“极端个人主义”那里所发现的，正是这种自立了的“个人”，以强烈的意志力反抗旧秩序，不断追求无限上征与发展的，具有主体性的“精神”。他从中找到了和埋没于众数、听天由命的东方传统有着本质区别的西方文明的神髓。

鲁迅在西方近代文艺和思想当中发现的新的文学，就是这种具有主体性的自由精神所发出的“心声”和“内曜”。在他看来，人虽然也和其他“有情”一样，受着外界力量的支配，但不同之处在于，人有时能够具有拒绝顺应外力的语言。语言激响于时代的虚伪与黑暗，有如春雷之催醒万物，在今天尚沉睡在奴隶状态的民众心里造成“恐惧”。而这“恐惧”正是打破社会停滞，向上发展的开始。奴隶变成人，中国由“沙聚之邦”转为“人国”。在所谓“启示就是唤醒主体性”的意义上，这正是对作为“启示”的语言，即东方四千年文学所欠缺的语言的发现。

鲁迅并没把文学封闭在一个与政治、科学、伦理分离开来的狭小的

感性圈子内。语言是对抗自然＝物质的必然支配，振奋人的精神自由的“力量”。而且，他把握到了精神才是造就西方近代科学、政治、伦理的根柢所在。

的确，人类变成猴子，人徒具人的外形的危机，在历史上恐怕已经历了多次，而人类能够突破这种危机走过来，则正是因为只有人，才具备这种语言的力量。鲁迅留学时期的评论，向处在管理社会状况中的我们，提出的正是这样的警告和激励。

相对看待自己——“过激”与“宽容”

在个的主体性丧失的背后，有着“人都一样”的人性观。我觉得，战后民主主义最基本的东西，就是这种“人都一样”的观念。这种观念，的确是和封建的贵族主义等级意识以及不合理的压迫进行战斗，推动人的平等的力量。然而，真正的平等，是“人各有己”的个的自觉，也就是说，人与人之间是有着根本区别的，不能互相比较其价值，只有在“个对于全体来说，不是部分与全体的关系”这种人性观的基础上，才有可能建立起真正的平等。只要有比较的可能，便不会有平等。这是我所说的终末论。

战后民主主义缺少终末论意义上的思考。由于立足在“人都一样”的观念上，也就有可能以分数和偏差值来把人的能力划分为等级。因为“人都一样”，所以正确的思想从一开始就理所当然地是惟一的，所有的人最终都理所当然地应该具有和正确思想相同的思想，这样就产生了以思想来划分等级的意识。“过激派”学生阴森恐怖的“内部争斗”，从根本上说，也来自这种“人都一样”的观念。在不承认思想是个体运作这一点上，他们也是自己攻击的战后民主主义的首系。他们并没想到，自己的意识同战争当中在亚洲各地干得出残暴勾当的“皇军士兵”（被召集以前都是善良的市民）并无两样，也并没意识到——套用鲁迅的话来说——什么天皇，什么革命，“招牌虽换，货色照旧，全不行的”。

回过头看，不仅“过激派”的学生们这样，战后各个时期我所遇见的过激派的“猛士”们，不知为什么，都有拿“正确”思想来威吓人、恫吓人的地方。而且被威吓的我，又去找比自己“落后”的人，同样去

威吓。

就像《新青年》运动的散伙一样，战后民主主义运动崩溃了。团结统一的呼声消失了，分裂的时代开始了。但这并不是由于个的自立所带来的看法的多样化，仍然还是以一元化的思考和“合群的自大”为前提的，与部族之间的抗争、对立很相似的派性分裂。辩论的结论是一堆标签，“他是红的”，“他是某派”之类，决不会有不同意见（党派），通过对立而产生第三种新的意见的“发展”（“宽容意味着预想无限的发展”）。

“过激派”和“党派”现在都在大学里消失了，大学里已经没有谁一定要来大声争论我在这里写的这些了。这个管理社会不存在战争状态下的管制，也暂且有了随你说什么也不会挨整的自由，托无神之国的福，这个国度恐怕是世界上最少戒律的了。要而言之，就像在审判猥亵罪时所看到那样，这个国家有“管理”而无“伦理”。有人说这是价值观的多元化造成的，不过仅从学生来看，日本社会其实还仍是可怕的千篇一律，还仍是单一价值观所支配的国家。现在人们对树立党派，叫嚣正义已经感到扫兴，而只是等待着什么“来了”，甚至已经做好了去适应政治反动的准备。

这里，我再次想到了鲁迅的激烈。鲁迅总是“过激派”。他的一生都是在论争中度过的，对论敌的攻击也相当痛烈、辛辣、执著。尤其和阻碍进步的旧物，他是个激烈战斗过来的战士。但同时又再没有人能比他更使人感到宽容和慈祥。我觉得现在已经到了学习鲁迅的这种过激的时候了。他的过激，不是站在进步和正义一边，或分人以等，或恫吓威胁。鲁迅的态度虽总带有激烈的“党派性”，但类似部族对立的党同伐异和他是无缘的。

这是为什么呢？他的过激和党派性，不是把自己当做“无罪者”来号召“被害者”同类，因此也就不是把自己作为权威摆在惟一“正确”的一边的产物。因为他的过激和党派性，是把自己的立场彻底相对化，从而由和他人的胶不可移的彻底对抗态度中摆脱出来的产物。因此，从对抗当中，也就像人们所说的“所谓宽容就是预想无限的发展”（下村寅太郎语）那样，同时产生了思想的发展。刚才说的过激和党派性是一种合群心理，但在鲁迅那里却是一种个人伦理。竹内好就此认为，鲁迅

所处“位置”总是明确的，但他却没有“立场这种东西”。鲁迅告诉遭受了挫折的日本过激派们的是，正是因为有《狂人日记》里的“我也吃过人”这种把自己的彻底相对化，才会产生“个的自觉（责任意识）”，才会打破等级观念，才会产生一直保持到死的过激、党派性以及宽容。

具有意志力的科学态度是变革的前提

把自己的彻底相对化，还产生了他彻底的现实主义，即科学态度和方法。文学对他来说，是打破中国的停滞，唤醒中国人主体性的呐喊。然而，仅仅如此还不够。不论自然也好，不论社会也好，既然要去变革，就要以科学为前提。科学试验要有假说，社会革命也要有科学的理论。鲁迅文学里的小说，与此具有相同的意义。第一本小说集《呐喊》，首先是“暴露黑暗”，就像科学暴露看不见的自然法则那样，把中国社会的黑暗重新科学地组织起来。当这本小说集出版时，刚从日本留学回国的年轻的评论家成仿吾对此进行了攻击和批判，说《呐喊》的前半部分是自然主义作品，陈旧得像五十年前写的，不过是社会的“庸俗”“再现”，而文学的目标则不在于“再现”现实，而是在于“表现”自我。

成仿吾的批判，反映了当时日本文学的时尚。在日本文学中（恐怕科学技术也同样），“表现”作家有感于西方文学作品的内容（主人公的行动和心情），并要去模仿的实感，成为创作的主流。所以作品的内容通常是最新的。鲁迅学的则是西方现实主义小说的创作方法，并用这种方法“再现”（重构）了落后的中国社会的黑暗。所以其作品内容就当然是一个落后的世界了。成仿吾觉得《呐喊》前半部分陈旧的实感，我们是很能理解的。成仿吾的批判，就是对我们为什么会觉得中国近代文学没意思这一问题的一种回答。

当成仿吾们后来从艺术派“左回旋”到革命文学派的时候，又说文学应该表现“作家的阶级意识”，这同又同样攻击鲁迅是落后于时代的作家。鲁迅反驳说，“这是拿革命来做文学的武器”。这句话说明，对于鲁迅来说，文学虽然从一开始就是“革命的武器”，但他并没想过要“表现”自己的主观愤懑和阶级意识，也不认为可以从外部把现成的革

命理论带到作品里来，而是认为要通过文学自身的现实主义方法——把他人（社会）放在一般盖然性当中去描写的技术，把革命的课题是什么，作为民族的灵魂问题，即作为文学的固有问题去追求。对于现在正处在丧失目标的沮丧和焦虑当中的我们来说，最重要的就是这种具有意志力的科学态度——我想，这是鲁迅留给我们的启示。

而且，在鲁迅和创造社之间所能看到的对现实主义的不同理解，主要是来自对近代“个人”的不同认识。是把近代“个人”把握为造就理论和制度的主体性意志呢，还是把握为与理论和制度相对立的自我情感？这两者的区别，也是在第一章中所看到的明治“政治青年”和大正“文学青年”之间的“我”的性格的区别。就是说，鲁迅和创造社的区别，与明治青年和大正青年的区别有相通的一面。通过这个侧面，我们不是可以获得一种观察问题的角度吗？——鲁迅和日本文学并不是完全异质的，就像中国现在需要重新认识鲁迅一样，日本文学也应重新发掘明治文学传统。这一点也是我在本书中着重来谈鲁迅与明治文学关系的理由。

个人主义与民族主义

今年（1983年）我去某大学讲了鲁迅的科学与民族主义问题。有个学生在作业中这样写道：“国家啦，民族啦，民族主义啦，我看这些东西怎么着都行。大家都不必认真。只要大家对此都不以为然，也就不会有民族间的无聊的冲突和争斗了。如果国民教育是保持和延续民族共有的独特文化，那么随它怎样都无所谓。好的东西自然会留下来，即使不用什么民族啦国家啦这些没劲的词儿，也肯定会留下来的。”——这种坦率的抗议给我留下了深刻的印象，同时也促使我反省自己是否没把话说清楚。

我们这一代人，对民族主义，特别是官制民族主义不仅极其厌恶，而且也深知其危险。作为这一代人当中的一个，我在某个方面也完全赞同这个学生的看法。尽管如此，不，正因为如此，才要在这个官制民族主义的亡灵时隐时现的时代，强调鲁迅“文化上的民族主义”。因为我认为，民族问题一旦“怎么着都行”，就有可能再次被吞进官制民族主

义里。我所说的民族性，就包含在每个人的“个性”当中，或处在其延长线上。

在鲁迅那里，个人主义和民族主义是并行不悖的。正像人是各个不同的“个”那样，民族文化也都具有其不同的个性。我们还尚未自觉发现作为日本人的个性。这是导致对“先进”各国的卑恭屈膝和对“后进”各国的蔑视的原因。鲁迅把国粹主义者鼓吹的“国粹”，比做“某人所特有”的“瘤”或“疮”，说还是把这种“国粹”割去，“同别人一样的好”（《随感录三十五》）。另一方面，又做着《故事新编》里的那种重新发现传统的努力。对国民性的彻底批判和以此来寻求民族个性的再生，这两个方面，不正是我们所欠缺的吗？——这是我现在强调文化上的民族主义的第一点理由。

第二，战后日本革新思想的失败，其原因至少有一点，那就是把民众朴素的——在这个意义上也是保守落后的——旧有的民族感情、平民百性的感情，居高临下地给割弃了，而且不承认其“抵抗”（坚守自我）。被割弃的民众变得保守起来，致使革新思想遭受沉痛的报复。换句话说，战后并没产生内村鉴三那种形态的自觉到自己是日本人，通过“抵抗”基督教而使基督教日本化的革新思想，更不要说孕育像鲁迅一样，执著于日本平民百姓的最屈弱、最落后的部分，在绝望中寻求一条“转化（不同‘转向’新的权威）”之路的思想了。

鲁迅作为文学者和思想家的最大特征是，他是生活在新旧两个时代的人。尽管他深刻地把握到了新思想，但却并没把自己摆在“新”的一边，而摆在了“旧”的一侧，从而使自己的“旧”和外来的“新”处在相持状态。在鲁迅的内心世界，新与旧、东与西，两种文化尖锐冲突，相互纠缠。他是那样彻底批判了阿Q，却又没把阿Q置于身外，居高临下地割弃。他自身就活在阿Q的作品世界里。这表明了他内心世界里的这种抗争。鲁迅的“抵抗”，就是执著于民族＝自己的最落后的部分。他并没以优秀的民族传统去对抗西方。

以这种抵抗为前提的对民族＝自己最落后部分的彻底批判，和对西方近代的全面接受，其结果是开辟了一条民族传统的全面再生之路，并且由东方产生出超越西方普遍主义的新的普遍主义。可以说，鲁迅文学的核心就在这个暗示当中。

亚洲的近代与“个”的思想

我在本书当中，并没区分“近代化”和“现代化”，并把它们当做“西化”的同义词来使用。这是考虑现代课题仍是近代课题的继续，而且还做了一个限定，即近代的普遍性是具有西方这一个性的文化的产物。

但是在今天的中国，“近代”和“现代”却有着明确的区分。“近代”是从1840年鸦片战争到1919年五四运动。这是一个资产阶级主导的资本主义时代，对于中国和亚洲各国来说，也是一个被资本主义列强逐步变成殖民地的时代。“现代”是指五四运动以后，这是一个在无产阶级的领导下，开始走向社会主义的时代，同时也是以中国为首的亚洲国家，从殖民地、半殖民地的桎梏中解放自己，走向建立独立的民族国家的时代。

的确，我们的祖先最先遭遇的西方近代，是“黑船和大炮”。“西力东渐”的历史，在西方人看来，是历史的必然，是理性的胜利，是把“文明”世界扩大到野蛮的亚洲的过程。但正像19世纪被称为“亚洲的悲剧时代”那样，对于亚洲的民众来说，近代是在鲜血和硝炮中被强力扯开帷幕的时代，而近代化则意味着不仅在政治经济上，而且也在文化上成为西方的殖民地、半殖民地。“近代”这个词，意味着人的解放，具有光明的激响，但对亚洲来说，这个词又同时伴随着如此黑暗的记忆。我们日本人是否常常忘却这一点呢？

比如，打倒“四人帮”以后，中国推出的政策和路线，在日本的新闻报道中被译成“四个近代化”，而中文原词则是“现代化”。中国当然不会去推行上述具有负面意义的“近代化”。不过从日语的语感来讲，译成“近代化”恐怕是最合适的了。这些看上去都是细微末节的差异，但却事关日中两国间所有方面的重大问题。

这也关系到我们对一个问题的自觉程度，即亚洲的近代，不论我们对其有怎样的认识，其实是按照西方这种异质文化所造就的文明理念“被”近代化的过程。把“战败”说成“终战”的我们，并不认为我国的近代是“欧洲强制的结果”（竹内好语），而是看成日本人自发地去学

西方近代，积极努力的结果。我们自认为在亚洲自己是学习近代文明的优等生，对中国的不去积极学习西方的自大、迷顽和怠惰抱以轻蔑。我们总是一味地把列强作为追踪的目标，一旦摆脱了殖民地的危机，就加入到列强的行列里，转过来侵略亚洲。其结果是1945年的战败。战后的确反省了过去的军国主义的一面，但上述意识本身却在毫无反省的情况下被保留了下来。这正是遭到亚洲各国指责的“教科书审定问题”的症结所在。

日本人承认西方近代的优越性和普遍性，自发地、积极地去学习，从一个方面来讲是对的。但问题是，只去追求在怎样的程度上如何接近具有普遍意义的近代，而放弃了自己的主体问题，即缺少抵抗的契机。如果把亚洲的近代看成抵抗“被”近代化的历史，上面的所谓“先进—后进”意识、“优等生”理论就会出现完全相反的情况。

然而另一方面，接受西方新型人性观，变革自身，作为亚洲近代的主要课题是不言而喻的。在思考亚洲的近代问题时，困难之处就在于如何去理解看似矛盾和对立的“抵抗”与“变革（接受）”的关系。竹内好曾将此划分为以“抵抗”为媒介的“转化”型和不具备媒介的只是去适应的“转向”型，并且认为，只有凭借强有力的“抵抗”，才能产生本质上的“变革”。

中国的近代是通过“双重抵抗”——“对失败的抵抗，和对不承认失败或者忘却失败的抵抗”——一步步地深化对西方的认识过程。这也是一个深化对传统文化的自我批判的过程。经过鸦片战争、太平天国和洋务运动，到了日清战争打败后才以输入进化论的形式进入到精神文化领域。鲁迅把这一过程深化到了“根柢”，把握到了我所说的“个”的思想。

我们每个人是怎样“自觉”到自己的？就是说，是以怎样的形态在作为人活下去的意义上具有“责任意识”的？这是包括思想、文学、学问等项工作在内的我们全体精神生活中的最根本的问题。

而在这一点上，欧洲思想和宗教传统所孕育的“近代”精神生活及其产物（近代的各种思想和制度）向我们提示的，就是“人是作为‘个’而被自觉出来的”。就是说，人不是在家族、部族、村落、党派和国家等各个层次上自觉到自己是“社会”的“一员”的（具有责任意识

的），而是直接站在绝对者（或“死的威严”）面前，自觉到自己并且具有责任意识的。即对于家族或国家等群体来说，“个人”决不是处在“部分”和“整体”之间的关系上的。这就是人作为“个”的自觉。人有了这种自觉，才能从一切既成的思想和意识形态当中独立出来，才能创造新事物，才能承受苦难、诱惑甚至是死亡和拷问的折磨，获得属于自身的“自由”。

作为“个人”或“个性”的人——这种人性观和人的“精神”“自由”，是鲁迅留学时代在欧洲近代文艺当中所发现的“神髓”，是中国四千年的传统文化所不具备的关于人的新型原理，他通过隐藏在《狂人日记》背后的那种罪的自觉，将其融进了自己的血肉当中。这种“个的思想”，并不是在同一层面上和进化论、马克思主义等相对立的一种“主义”，而是造就这些“思想”或“主义”的精神根据。近代思想、科学、文学及各种制度，作为这种精神自由的产物是自不待言的。

如此看来，亚洲的近代化课题，首先是如何把造就西方近代的“个的思想”，即个的主体性变为自身的东西的问题。其次，是以此为出发点，如何创造独立的富有个性的民族文化的问题。我认为，作为一个文学者，鲁迅所做的似乎就是这两项工作。鲁迅的工作向今天的日中两国国民提出了共同课题，同时也揭示了真正独立的“个”，和一条作为“个”的两国国民的真正沟通之路。

“劫波渡尽兄弟在”

1933年，鲁迅得知小林多喜二惨遭杀害的消息后，用日文写了一篇文章，发表在日本的《无产阶级文学》杂志（第4、5期合刊）上。

> 日本和中国的大众，本来就是兄弟。资产阶级欺骗大众，用他们的血划了界限，还继续在划着。
>
> 但是无产阶级和他们的先驱们，正用血把它洗去。
>
> 小林同志之死，就是一个实证。
>
> 我们是知道的，我们不会忘记。
>
> 我们坚定地沿着小林同志的血路携手前进。（《闻小林同志之

死》）

自 1931 年“满洲事变”起，日中十四年战争拉开了帷幕。“资产阶级”的民族主义，在日中两国人民之间划下了“血界”。1932 年，爆发了“上海事变”。当时来上海的大阪“每日免费治疗团”团长西村真琴博士，在已经变成废墟的闸北三义里，捡到了一只饿得飞不动的鸽子，带回到大阪来。他饲养这只鸽子，是想如能和日本的鸽子生出子鸽，就把这爱的结晶，作为和平的使者送还给上海。不料，这只鸽子在第二年死了。博士把它葬在院子里，立了一块牌，起名叫“三义塔”，还把自己亲手画的一幅鸽子的画送给鲁迅，告知自己的那桩未能了却的心愿并请鲁迅题诗。鲁迅作七律《题三义塔》（1933 年 6 月）相赠。这首诗是在日军的轰炸、炮击造成的“败井颓垣剩饿鸽”的凄惨景象中咏叹出来的，鲁迅在下阕这样写道：

精禽梦觉仍衔石，斗士诚坚共抗流。
劫波渡尽兄弟在，相逢一笑泯恩仇。

鸽子托生成精卫（据说，溺死于东海的炎帝之女，后来变成了一只叫做“精卫”的小鸟，为雪自己溺死之恨，口衔木石头，日夜不停地去填东海），是要让她不断去填日中之间被比喻为“劫波”（大梵天的一昼夜，人间的四十三亿三千二百万年）的鸿沟。鲁迅把希望寄托在“斗士”身上，希望通过他们的血的抵抗，在遥远的某一天，能够了结所有“恩仇”，并且坚信日中“大众”作为“兄弟”重逢的日子一定会到来。邦交虽然恢复了，但“劫波”却尚未填平。止笔之际，谨愿这本薄薄的小书，也能变作精卫衔来的一粒小石子。

后　记

战后第一次知道鲁迅，开始学中国近代文学时，我曾有一个美好的梦想，那就是以战败为契机，在全面反省日本近代的基础上恢复日中邦交。日中邦交是作为真正对等的“个”的日中两国人民的沟通与友好关系的具体体现，不是强者与弱者、先进国与后进国、奴隶与奴隶主关系的循环。我那时认为，只有走向邦交，才是使战争中那么多人的死不至于“白死”的惟一道路。这是我的“战后民主主义”。那以后有了“逆途”①，有了“高速增长”，有了“大学纷争”，也有了中国的“文革”，……不久，在自民党和财界的主导下，恢复了日中邦交，这些事情都明确地告诉我，“战后民主主义运动”的彻底失败已是一个不可动摇的事实。在近代主义者和马克思主义者的联合战线上战斗过来的战后民主主义运动，为什么败得这样惨？我们从中应该学到什么？——这是我在这本书里要向鲁迅探寻的问题。

我得到的回答都写在了最后一章里。归结到一点，就是“个”的思想（“精神与个性”）。这种思想昭示给我的就是战后民主主义——如这样说显得过于不逊的话，那么至少是我自己——没能克服

---

① 指在第二次世界大战后的冷战状态下，日本政治中出现的反战后民主主义，并且向战前倒退的动向。随着朝鲜战争的爆发和美国对日政策的改变，共产党和左翼势力受到镇压，日本开始重整军备。文部大臣天野贞祐也提出了不过是战前《教育敕语》翻版的《国民实践要项》（1951 年 11 月 14 日）。当时的《读卖新闻》把这些现象概括为“逆途”（原文“逆コース”，也可以译成背道而驰），遂成为通用词。——译者注

“天皇制”。所谓“内在的天皇制”，借用鲁迅的话说，就是埋没于“众数”，就是扼杀“个人”或“个性”。

日本浪漫派曾在天皇那里找到了人可以为之去死的东西。就是说，尽管是模拟的也好，他们总还追求一种伦理。今天的日本社会似乎已经丧失了伦理。我直到最近才发现，丧失伦理和价值观的多样化并不是一回事。我大约在十年前还相信，既然都是同样的人（或同一民族、同一阶级），价值观也就当然只能是一个。那以后才认为价值观应该是多样的了。然而，如果不在“个的自觉”基础上确立“个的伦理”，怎么会有“价值观的多样化”呢？丸山真男说，日本社会照样是“天皇制社会”，如模仿他的话说，今天日本的民主主义，还照样是建立在“多数伦理”基础上的“天皇制民主主义”，我们的社会就像前面已经写过的那样，是个非常单调的被一元化的思考所支配的社会，是个没有伦理的管理社会。伦理问题是人性观的问题。——如果有人问，关于鲁迅你写了那么多那么长，结果你要说什么呢？那就是“创造新的人的观念”（三木清）。我想说的是，从建立在“人都一样”这种“思想”上的民主主义，转换到建立在“人都是不一样的”这种“思想”上的、作为多样化的“个”相互沟通的民主主义，由此重新做起，不就是鲁迅对我们的启示吗？

在“后记”里不能不提到的是，本书借鉴了许多前辈和朋友的工作成果。由于是一般性读物，不便一一作注，谨概括起来，并记如下。

首先，本书鲁迅论的出发点，是竹内好的《现代中国论》（1951年河出书房。绝版后，作为“中国新书”由普通社重印。后移至劲草书房发行。1966年收《竹内好评论集》第一卷《新编》当中）、《鲁迅》（1944年日本评论社。1966年未来社）、《鲁迅杂记》（1949年世界评论社）。特别是《现代中国论》，在战后的根本性价值转换方面，给予了我决定性的影响。这本书不仅使我放弃工学，改进文学部去学中国近代文学，也使我认为越是在中国心象现在又重新倒退到战前（其实从来没变）的状况下，就越有必要重新认识和坚持

竹内好提出的问题。因此在本书当中，我的问题构想基本上是打算承袭竹内好的。关于《鲁迅》这本书，我是打算从“科学者”鲁迅这一面来对“文学者”鲁迅形象多少做一些修正，还不知道究竟做得怎样。

总之，已经是近四十年前的工作了，作为“研究”早就应该被超越了，但基本的问题框架还一如既往，是作为后辈感到相当有愧的事。然而，这也是由于日本社会虽有表面的激变，但竹内指出的日本近代的问题点基本上仍没怎么变化的缘故。不过，这样说来，就能为自己思想上的懒惰辩解吗？

同样的情况也适用于经常引用的丸山真男和下村寅太郎。战后虽有竹内是民族主义和丸山是近代主义之分，但前几天一个年轻的朋友说：“在我们看来，他们都是热烈的民族主义者。在我们中间，这样的人现在是一个也没有了……”我对他的话颇有同感。

对30年代聚集在“中国文学研究会”[①]周围的那些人（相继成为故人的竹内好、武田泰淳、增田涉、小野忍……还有仍健在而且活跃的松枝茂夫等人），不论是否直接有师从关系，在我们这一代人中，把他们视为自己的“一代恩师”者，恐惶不止我一个。在本书当中，我强调“文化”问题（或“人”的问题），自以为是受了这些先生的影响。这背后也有我对30年代和今天的思想状况相类似这一点的某种不祥的预感。

其次，是战后50年代到60年代我也加入其中的“鲁迅研究会”的成员们的工作。

从“尼采在鲁迅那里的命运”这一角度来通观从留学时代的评论到《故事新编》的鲁迅思想，是当时我们的“主将”尾上兼英在

---

① 中国文学研究会，1934年由竹内好、武田泰淳等创办的中国文学研究团体，成员主要由当时东京帝国大学支那文学科的在校生、毕业生和喜爱中国文学的青年组成，出版会刊《中国现代文学研究》。作为民间学术团体，该会通过自己的研究活动，确立了和当时日本政府不同的中国观，为日本战后的现代中国文艺研究奠定了基础。1943年解散。本书作者提到的这些人，都是战后在研究现代中国方面的有代表性的学者和文学者。——译者注

《鲁迅与尼采》（1961 年《日本中国学会报》第 13 集）一文里最早提出的视角。关于留学时期的进化论和对尼采的理解，我受到了高田淳的《严复与西欧思想》和北冈正子的《鲁迅的“进化论”》（两篇都收进 1967 年东京大学中国文学研究室编《近代中国的思想与文学》集里，大安发行）的启发。

关于少年时代和留学时期，全部都是在丸山升的《鲁迅——他的革命和文学》（平凡社东洋文库，1965）工作基础上立论的，这和我的上一本书《鲁迅与终末论——近代现实主义的确立》（1975 年龙溪书舍）的情况一样。关于鲁迅与日本文学的关系，多蒙教于北冈正子的《〈摩罗诗力说〉材源考笔记》（1972 年秋，在中国文艺研究会编《野草》第 9 号上开始连载，至今仍在连载当中）。结尾的《题〈三义塔〉》一诗的解释，来自高田淳的《鲁迅诗话》。

关于从“呐喊”时代到“彷徨”时代的作为作家的轨迹，几乎只是原原本本地介绍了木山英雄在《关于〈野草〉形成的理论及方法——鲁迅的诗与“哲学”的时代》（《东京大学东洋文化研究所纪要》第 30 分册，1963）一文中的看法。

借鉴与参考如上。不过这些都和他们本人的意图无关，是我在行文中按照自己的意思随便拿来用的，所以误解、歪曲以及包括其他方面在内，文责自负是自不待言的。反过来，在其他方面，我虽认为是自己的，但毕竟是有了二十几年的交往了，究竟哪些真正是自己的，哪些是在什么地方，听同行的哪个朋友讲的已经分不清了，只好一并谢以诱掖之恩。

在近年的研究中，这次使我受益匪浅的是饭仓平照的《鲁迅》（1980 年讲谈社“人类的知性遗产”六十九）。这是关于鲁迅的最新的一本书，不仅概述得明快、平易，也颇值得信赖，所以用的地方很多。在写作本书之际，这是我惟一新读并参考了的一本书。

丸尾常喜的《关于处在出发当中的“耻辱”契机》（《北海道大学文学部纪要》25－2，1977）和《关于具有“耻辱”意义的形象存在》（同上，26－2，1978），把我在上一本书里沿袭竹内好的观点所称呼的“罪”的意识，明确为“耻”的意识。这项工作，对本书的

题目之一——鲁迅接受西欧的方法——给予了非常大的启发。

此外还有先前读过的多得数不清的书和论文。和《故事新编》有关的只记承蒙教益的几种：高田淳的《墨子》（1967年明德出版社“中国古典新书”）、上野昂志的《鲁迅》（三一新书）、松山久雄的《鲁迅》（三省堂新书）和细谷草子的《〈理水〉备忘录》（《野草》第10号）。

鲁迅事迹的出典，在上记饭仓平照的书和近年中国同类书当中的用起来很方便的《鲁迅年谱（上、下）》。

因为从今年起要在日本全译《鲁迅全集》，也有为些做准备的意思，所以鲁迅原文的底本主要使用了新版16卷本的《鲁迅全集》（人民文学出版社，1981）。引用部分的翻译，在参考两三位前人译本的情况下，想改的地方则改，自负译文责任。人们说没有不存在误译的译文。越到后来错误本来应该相对越少，但是否做到了这一点还不清楚。时间仓促，再加上没自信，也就只好说声对不起了。

看过一校之后，坦率地说，此时此刻只是感到惭愧。觉得对不住读者。最遗憾的是没把以《铸剑》和《奔月》（收入《故事新编》）为顶点的“彷徨”时期的各篇作品读透。虽大致捋了一下，但终于力所不及。以前姑且写到过“呐喊”时期（除了收进《鲁迅与终末论》里的各篇论文之处，还有《〈故事新编〉的哲学》[东京大学东洋文化研究所纪要68]等），这次只把以前那些设定成当初的最大目标是一个遗憾。《非攻》和《理水》虽涉及一些，但《故事新编》的最后三篇则还和以前一样。

鲁迅的小说，还有很多作品没有确定的解释。我想等待下次机会。

书名为《鲁迅与日本人》，是遵从了出版社的意思，由于这个题目也可以理解成“与日本人的交流”的意思，所以为避免误解，又加了一个副题。

原定去年3月交稿，结果一拖再拖，到了12月16日大学放寒假，才又从头开始写，写完一章交一章，写到1月的最后一天，大约写了六百页最后交稿，同时又取回了第一章和第二章的校样。不

考研资料：数学、英语、政治、管综、西综、法硕等（整合各大机构）
英语类：四六级万词班专四专八雅思等
财经类：初级会计、中级会计、注册会计、高级会计、税务师、会计实操、证券从业、基金从业、资产评估、初级审
公务员：国考、省考、事业单位、军队文职、三支一扶微信 2270291360
银行：银行招聘、笔试、面试
教师资格：小学、中学、教师招聘面试
建筑：一建、二建、消防、造价
法考：主观题、客观题
多平台网课：涵盖职场、办公技能、编程、文案写作、情感心理、穿搭技巧、理财投资健身减肥摄影技术等优质内容
精选资料：Excel 教程、PPT 模板、简历模板、PS 教程、PPT 教程、素描、烹饪、小语种、CAD 教程、PR 教程、UI 课程、自媒体、写作、计算机二级、钢琴、Python、书法、吉他、kindle 电子书、演讲.....持续更新中...
押题：提供考前冲刺押题（初级会计、中级会计、注册会计、一建、二建、教资、四六级、证券、基金、期货等等），麻麻再也不用担心我考不过了。
资料领取微信：1131084518
行业报告：20000 份+持续更新

英语四六级备考资料	计算机二级备考资料	150 所高校考研专业课资料
两小时搞定毛概马原思修近代史纲	高数(微积分)+线性代数+概率论	素描 0 基础入门教程
教师资格证全套备考资料	普通话考试资料礼包	书法教程微信 2270291360
大学生英语竞赛备考资料	大学生数学竞赛备考资料	1000 份各行业营销策划方案合集
挑战杯/创青春/互联网+竞赛资料	电子设计竞赛必备资料	街舞 0 基础入门教程
托福雅思备考资料	大学物理学科攻略合集	动漫自学教程
SCI 最全写作攻略	TEM4/TEM8 专四专八备考资料	教师资格证面试试讲万能模板
360 份精美简历模板	数学建模 0 基础从入门到精通	100 套快闪 PPT 模板
Vlog 制作最全攻略	超强 PR 模板	42 套卡通风 PPT 模板
PS 零基础教程微信 1131084518	PS 高级技能教程	63 套酷炫科技 PPT 模板
好用到极致的 PPT 素材	128 套中国风 PPT 模板	32 套 MBE 风格 PPT 模板
327 套水彩风 PPT 模板	295 套手绘风 PPT 模板	54 套毕业答辩专属 PPT
196 套日系和风 PPT 模板	82 套文艺清新 PPT 模板	57 套思维导图 PPT 模板
163 套学术答辩 PPT 模板	53 套北欧风 PPT 模板	34 套温暖治愈系 PPT 模板
118 套国潮风 PPT 模板	30 套仙系古风 PPT	126 套黑板风 PPT 模板
114 套星空风格 PPT 模板	192 套欧美商务风 PPT 模板	42 套绚丽暈染风 PPT
50 套精美 INS 风 PPT 模板	56 套水墨风 PPT 模板	137 套清爽夏日风 PPT 模板
98 套森系 PPT 模板	25 套简约通用 PPT 模板	记忆力训练教程
300 套教学说课 PPT 模板	123 套医学护理 PPT 模板	AE 动态模板微信 2270291360
毕业论文资料礼包	教师资格证重点笔记+易错题集	表情包制作教程
吉他自学教程（送 6000 谱）	钢琴自学教程（送 1000 谱）	区块链从入门到精通资料
2000 部 TED 演讲视频合集	Excel 从入门到精通自学教程	单片机教程
230 套可视化 Excel 模板	1000 款 PR 预设+音效	1000 份实习报告模板
手绘自学教程微信 1131084518	单反从入门到精通教程	人力资源管理师备考资料
英语口语自学攻略	粤语 0 基础从入门到精通教程	证券从业资格证备考资料
日语自学教程	韩语自学教程	PHP 从入门到精通教程
法语学习资料	西班牙语学习资料	炒股+投资理财从入门到精通教程
全国翻译专业资格考试备考资料	BEC 初级+中级+高级全套备考资料	大数据学习资料
SPSS 自学必备教程	Origin 自学必备教程	会计实操资料
LaTeX 全套教程+模板	EndNote 教程+模板	小提琴 0 基础入门自学教程
GRE 超全备考资料	200 份医学习题合集	司考备考资料

思维导图教程＋素材	20000 份行业研究报告	一级造价工程师备考资料

上万 GB 教学资料（均全套,非杂乱）免费领取微信 1131084518

《闪电式百万富翁》实战版+升级版

易经+道德经+易学名师全集+风水学+算命学+起名+++等等（全套 1000 多 GB）

心理学+NLP 教练技术+精神分析+亲子家庭教育+催眠+++等等（更新超 2000GB）

大学-已更新至 9333 个课程+高中+初中+小学-全套资料（超过 2 万 GB）

陈安之	曾仕强	马云	杜云生	翟鸿燊	刘一秒	俞凌雄
王健林	余世维	雷军	周文强	安东尼罗宾	董明珠	李嘉诚
徐鹤宁	冯晓强	李践	刘克亚	罗伯特清崎	戴志强	李伟贤
苏引华	史玉柱	李强	俞敏洪	杰亚伯拉罕	周鸿祎	唐骏
梁凯恩	陈永亮	傅佩荣	贾长松	易发久	李彦宏	湖畔大学
李开复	聂枭	悟空道场	魏星	姬剑晶	其他名师全集	其他资料下载
王兴	王智华	智多星	陈文强	周导		微信 2270291360
泡妞	撩汉	泡仔	房中术	性福课	驻容术	泡妞撩汉性福合集

注：太多了，无法全部一一列出。。。

全套专题系列【微信 1131084518】

记忆力训练	形象礼仪	健康养生	企业管理	沟通技巧
演讲与口才	经理修炼	MBA 讲座	时间管理	战略经营
企业文化	销售心理	管理素质	国学讲座	执行力
团队管理	领导艺术	员工激励	潜能激发	谈判技巧
绩效管理	薪酬管理	43 份直销制度	电话销售	人力管理
客户服务	创业指南	市场营销	餐饮管理	保险讲座
品牌营销	酒店管理	汽车 4S 店	众筹资料	销售技巧

兴趣爱好：	钓鱼教程	魔术教学	炒股教学	美术教学	书法教学
音乐乐器：	萨克斯教学	电子琴教学	小提琴	古筝教学	钢琴教学
	吉他教学				
体育运动：	篮球教学	足球教学	羽毛球教学	兵乓球教学	太极拳教学
	围棋教学	高尔夫球			
生活实用：	插花教学	茶艺-茶道	唱歌教学	单反相机摄影	毛线编织
	小吃+美食				
语言学习：	英语				
电脑 IT：	办公 office	PS 美工教学			

暗号：666

免费领取资料微信

1131084518

微信1131084518

撩汉liaohan.net

最好资源zuihaoziyuan.com

管怎样，这是我有生以来第一次经历的事。

促成我总算做完这件事的，是朝日新闻出版局图书编辑室的笠坊乙彦先生，对他给予的帮助和鼓励，谨致衷心的感谢。

最后，谨把此书敬献恩师小野忍先生灵前。没有以先生为核心的、和祖父江昭二等日本文学研究者持续了八年的共同努力，这本书恐怕是写不成的。

伊藤虎丸

1983 年